195

# El Evangelio de Jesucristo

195

*Colección*
*«PRESENCIA TEOLÓGICA»*

WALTER KASPER

# El Evangelio de Jesucristo

Obra Completa de Walter Kasper

Volumen 5

**Sal Terrae**
Santander - 2013

Título del original alemán:
*Das Evangelium Jesu Christi.*
*Walter Kasper Gesammelte Schriften – Band 5*
Edición a cargo de
George Augustin y Klaus Krämer
Con la colaboración del
Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania)

*Traducción:*
José Pérez Escobar
(*Einführung in den Glauben*)
Rufino Godoy
(*Was alles Erkennen übersteigt.*
*Besinnung auf den christlichen Glauben*)
José Manuel Lozano-Gotor Perona
(*Neue Evangelisierung als theologische,*
*pastorale und geistliche Herausforderung*)

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198 / Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

*Imprimatur:*
✠ Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
30-11-2012

Diseño de cubierta:
María Pérez-Aguilera
www.mariaperezaguilera.es



*Impreso en España. Printed in Spain*
ISBN: 978-84-293-2045-9
Depósito Legal: SA-770-2012

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Basauri (Vizcaya)
www.grafo.es

## *ÍNDICE*

LA FE QUE EXCEDE TODO CONOCIMIENTO

LA NUEVA EVANGELIZACIÓN COMO RETO TEOLÓGICO, PASTORAL Y ESPIRITUAL

# *PRÓLOGO*

Este volumen contiene publicaciones de tres etapas diferentes de mi trayectoria teológica. Todas ellas persiguen explicar el Evangelio de Jesucristo de una forma más generalmente comprensible para el lector contemporáneo.

La Introducción a la fe constituye una temprana forma de dar razón de la fe cristiana. La expuse en los difíciles años posconciliares y de revueltas estudiantiles de 1970 y 1971 como curso abierto a oyentes de todas las facultades primero en Münster y luego en Tubinga, y además en una semana de teología para misioneros y misioneras en Taiwán. Naturalmente, mi pensamiento teológico ha avanzado entretanto en ciertos aspectos. Pero todavía hoy me encuentro con sacerdotes y obispos que me comentan lo personalmente útil que en aquel tiempo de cambio les resultaron estas reflexiones, publicadas en numerosos idiomas.

Con la breve obra La fe que excede todo conocimiento, publicada en 1987, en una situación ya mucho más tranquila, buscaba reflexionar con intención pastoral, y desde una perspectiva más afín a la teología fundamental, sobre las siguientes preguntas: ¿qué es en realidad la fe? ¿Cómo funciona el creer? ¿Cómo se puede dar razón de la fe?

El tema de la nueva evangelización me preocupó sobre todo durante mis años de obispo (1989-1999). Se ha convertido para mí en el tema pastoral clave. El texto que ahora se publica por primera vez sirvió de base, en sus versiones previas, para conferencias impartidas en diferentes ocasiones. Ha sido reelaborado de continuo y en los últimos años se ha visto considerablemente ampliado. La forma en que ahora se publica pretende anudar reflexiones teológicas de carácter fundamental con deseos y propuestas pastorales, a fin de impulsar así de nuevo el debate pastoral, sobre todo en los países de lengua alemana.

Ya en mi lección inaugural como catedrático en la Universidad de Münster (1964) y en una de mis primeras publicaciones, Dogma unter dem Wort Gottes (1965; trad. esp.: Dogma y Palabra de Dios, 1968), intentaba mostrar que el concepto «evangelio» alude a un modo de dar testimonio de la fe característico tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Por mucho que no excluya en modo algunos elementos doctrinales, el Evangelio une tan estrechamente acción y contenido que no expresa una doctrina abstracta suprahistórica, sino una promesa de fidelidad y salvación pronunciada de forma concreta en una determinada situación. Esa promesa de fidelidad es el sí definitivo de Dios a la humanidad en Jesucristo. La fe que a ella responde no es, sin embargo, una

opinión inmutable, sino, como dice especialmente Pablo, el nuevo camino que, en la fuerza de la promesa divina, puede recorrerse en medio de todas las oscuridades del tiempo con la esperanza inquebrantable en la victoria pascual de la vida.

También por esta publicación tengo que dar múltiples gracias. A los responsables del volumen, los profesores Dr. George Augustin y Dr. Klaus Kr a la editorial Herder, en especial al Dr. Bruno Steimer; a los colaboradores del Instituto Cardenal Kasper, el Dr. Ingo Proft y el Lic. Stefan Ley; a mi hermana, la Dra. Hildegard Kasper, por la revisión del manuscrito sobre la nueva evangelización; y a la Landesstiftung Baden-Württemberg, por el generoso apoyo a la edición de mi Obra Completa.

Roma, 29 de junio de 2009, festividad de los
Santos Apóstoles Pedro y Pablo

dr Cardenal WALTER KASPER

# Introducción a la fe

# *PRESENTACIÓN*

Las diez lecciones siguientes tienen su origen en un experimento que fue realizado en el semestre de verano de 1970 por la Facultad de Teología Católica de Münster y en el mismo semestre del año 1971 por la Facultad de Teología Católica de Tubinga. El motivo fue el deseo, frecuentemente expresado, de ofrecer una orientación en medio del cambio de dirección de la teología contemporánea, así como de unir más estrechamente la teoría y la praxis. Para satisfacer tal necesidad se impartieron estas lecciones (que aquí se publican de forma reelaborada y algo ampliada) en el marco de un curso de profundización para sacerdotes, profesores de religión y catequistas. Al mismo tiempo sirvieron para introducir a los nuevos estudiantes universitarios en los problemas fundamentales de la teología sistemática. Estas lecciones, impartidas ante un público tan heterogéneo, forman parte de las experiencias más hermosas que he tenido hasta el presente en mi docencia universitaria, algo que merece ponerse de relieve sobre todo porque estas «consolaciones» no son precisamente frecuentes en la actividad universitaria actual.

Obviamente, cuento con que se me preguntará si hay que catalogar estas lecciones como progresistas o como conservadoras, si ejercen una función crítica con respecto a la sociedad y la Iglesia o si están al servicio del sistema. Sin embargo, a mí estos tópicos me importan poco. Sencillamente traté de hacer teología con mis oyentes y tuve la impresión de que era justo esto lo que se me pedía y de que fue bien acogido. El proceso de reorientación del pensamiento en el que actualmente se encuentran inmersas la Iglesia y la teología solo tendrá éxito si este proceso avanza hacia el centro y se lleva a cabo partiendo de él. La palabra «creer» designa dicho centro. Abarca la unidad y la totalidad de la existencia cristiana y eclesial. Desde esta posición central y fundamental hay que afrontar los desafíos de la Modernidad. Solo así puede la teología contribuir a la actualización de la Iglesia.

En las páginas siguientes, cuyo contenido se fundamenta exhaustivamente, puede verificarse que la teología tiene que ver también con la reforma de la Iglesia y la responsabilidad social. Es de esperar que en la lectura de esta obra se descubra asimismo que la teología no necesita hacer travesuras para ser cautivadora e interesante. Cuando se atiene a su objeto y se esfuerza por ser una comprensión viva de la fe (fides quaerens intellectum), la teología se convierte por sí misma en una demostración contra la falta de fe y esperanza de los miembros reaccionarios de la Iglesia que solo piensan que hay que apretar los tornillos disciplinares y usar todas las artimañas políticas posibles porque no

confían en absoluto en su objeto ni están convencidos de que hoy pueda tener de nuevo una verdadera oportunidad. Cuando se mantiene fiel a su quehacer específico, la teología deviene también una demostración de la fe y de la esperanza contra toda atolondrada huida hacia delante que malvende una rica herencia por el plato de lentejas del aplauso sospechoso de quienes, de todos modos, creen haber entendido ya que en el objeto de la fe no hay nada de verdad. En esto se parecen mucho conservadores y progresistas.

Con tales delimitaciones hacia la derecha y hacia la izquierda nado con gusto entre todas las aguas existentes. Las palabras y los tópicos polémicos con los que uno puede granjearse el aplauso de una parte o de la otra son fáciles de aprender. En cambio, el pensamiento teológico es más exigente. Pensar tiene que ver con diferenciar. En una situación en la que se desautoriza la diferenciación como algo deshonesto y débil, hay que volver a aprender el elevado arte de la disputa escolástica con sus argumentos a favor y en contra de una tesis. Hoy es necesario sustituir el lema: «Entre los tiempos», por la divisa: «Luchar entre los frentes». Quien denuncie esto como una teología poco decidida que se rige por el principio: «Tanto lo uno como lo otro», no ha entendido que el centro no es un punto geométrico inocuo, sino un campo de fuerzas que mantiene los extremos en tensión y solo puede describirse en relación con ellos. Por eso, las posiciones extremas son también considerablemente más fáciles de mantener. La mediación, en cambio, exige fuerza intelectual. Esta es la que hay que reactivar. En efecto, en contra de la difundida leyenda triunfalista según la cual la teología contemporánea habría hecho grandes progresos con respecto a la tradición, yo sostengo que su estado actual es realmente desolador. Pues ¿dónde se encuentra en la des concertante abundancia de contribuciones a la discusión un nuevo planteamiento que sea convincente? ¿Dónde se halla una obra de tal envergadura que, siquiera remotamente, pueda compararse con las grandes obras de la tradición?

Estas lecciones no tienen la pretensión de ofrecer algo así como una nueva summula de la teología. Sin embargo, quisieran ser una introducción a los problemas fundamentales de la teología sistemática y ensayar además un planteamiento sistemático propio, que no busca incitar al entusiasmo, sino estimular a pensar. De este modo, las lecciones aspiran a mostrar que la fe cristiana sabe dar razón de sí ante el pensamiento moderno y que la teología contemporánea, cuando se ejerce con seriedad, no conduce a la confusión, sino que es capaz de promover aquello de lo que se habla expresamente en la última lección: la dimensión de esperanza de la fe.

# I

# La situación de la fe

## 1. ¿Crisis o kairós de la fe?

Fue Goethe quien acuñó la célebre frase de que toda la historia es una lucha entre la fe y la increencia. A muchos les parece que esta lucha ha llegado hoy a su fin. Piensan que se ha convertido en algo que carece de sentido o que ya se ha dirimido definitivamente en contra de la fe. Para ellos, esta contienda entre la fe y la increencia es solamente una cuestión de palabras sobre cuya validez no puede establecerse nada cierto. Por esto les parece que la disputa sobre la fe no tiene ya sentido alguno. La sentencia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Friedrich Nietzsche sobre la muerte de Dios' les vale como descripción acertada de nuestra actual situación social e intelectual. Ahora bien, esta ambigua expresión no quiere decir que Dios haya muerto en un sentido histórico-vital, lo que en sí sería un enunciado sin sentido. Tampoco quiere decir que Dios no «es», pues la afirmación de la no existencia de Dios es, en sentido estricto, tan indemostrable como la afirmación opuesta de su existencia. Cuando se habla de la muerte de Dios, se quiere decir, más bien, que Dios ha muerto en cuanto que de la fe en él no parten impulsos que determinen la vida y la historia, que no está presente ya de forma viva en nuestra vida y que los enunciados de la fe no atañen ya a los problemas y las experiencias reales de los hombres. No responden ya a ninguna pregunta y, por eso, no son percibidos ya como un reto. De ahí que el abismo entre la fe y la experiencia humana sea uno de los problemas más graves del anuncio y la teología actuales. A consecuencia de este abismo, muchos no solo dan por muerto a Dios, sino también a la pregunta por Dios. Un ateo preocupado, con el corazón inquieto hasta que descanse en Dios (Agustín), se ha convertido casi en un golpe de fortuna pastoral (Karl Rahner).

La difundida indiferencia religiosa ha ocasionado - al menos en los países occidentales - un decaimiento de la presión externa sobre la Iglesia. Ello ha propiciado la creación en el interior de la Iglesia de un espacio de libertad y debate impensable en los últimos siglos, en los que primaban la actitud defensiva y la unidad interna. Solo hoy nos es posible una confrontación sin prejuicios y un encuentro positivo con la Modernidad. Sin embargo, esto conduce a un segundo fenómeno crítico, a un pluralismo de opiniones y a una polarización de los puntos de vista. Es cierto que ya en el pasado se dieron diferentes escuelas teológicas, como también diversas formas de espiritualidad. Pero las diferencias se hallaban, más o menos, dentro de un ambiente común y de un horizonte

de comprensión vinculante para todos. Era posible conocer exactamente la posición del otro y se podía decir en qué y por qué divergía uno de ella. Hoy, sin embargo, los planteamientos intelectuales, las categorías conceptuales y todo el trasfondo vital y cultural han devenido tan diferentes que ni siquiera se pueden conocer y comprender las diversas posiciones, y menos aún resulta posible integrarlas y armonizarlas desde una atalaya más elevada. Estas diferencias no conciernen solo a cuestiones marginales y a cuestiones de formulación lingüística. También por lo que respecta a la pregunta de cuál sea el centro del mensaje cristiano, la «esencia del cristianismo», se desarrollan interpretaciones diferentes y contradictorias. De ahí que la úni ca fe de la Iglesia se encuentre en peligro de perder su univocidad y su fuerza testimonial.

Son muchos los cristianos que experimentan esta situación como una crisis de fe. Con consternación constatan que también ha entrado en la Iglesia el espíritu del secularismo y que también en ella se difuminan los límites entre verdad y falsedad bajo el pretexto del pluralismo y de una nueva interpretación de la fe. Creen que, en una época de eclipse de Dios, también en la Iglesia se ha llegado a una profunda confusión de los espíritus y a una decadencia que alcanza hasta los fundamentos mismos. Remiten a diversos intentos de reinterpretar la fe en un sentido inmanentista y de asignarle una nueva función en el sentido de las ideologías salvíficas intramundanas. Ninguna persona juiciosa negará que existen motivos para esta preocupación. Con todo, lo que llama la atención en estos análisis es el tono quejoso y resignado, así como la escasa confianza en la fe, puesto que forma parte esencial de la Iglesia ser un campo de batalla entre la verdad y la mentira. La Iglesia, que triunfa sobre toda falsedad, es una magnitud signada por la esperanza escatológica. En cuanto tal, sin embargo, es razón para el ánimo y la confianza, no para la queja y la acusación. Tras este punto de vista de la fe que se las da de tan radical no se encuentra realmente una fe fuerte, sino una fe débil. Quien, por lo demás, interprete todos los problemas de la Iglesia actual solamente como una crisis de fe se está tomando el asunto a la ligera. Juzga a priori errada la posición del otro y se sustrae así a la discusión y al compromiso de cambiar siquiera lo más mínimo en la Iglesia. También esto puede ser una falta de disposición a la conversión, que pertenece esencialmente a la fe.

Debemos tratar con cuidado el tópico de la crisis de fe. La palabra «crisis» tiene una resonancia unilateralmente negativa para la conciencia media. Para esta, «crisis de fe» equivale a ruina de la fe. Sin embargo, en su sentido originario, «crisis» denota una situación decisiva. En una situación crítica, las estructuras y formas existentes hasta ese momento ya no resultan evidentes. Con ello se crea un espacio de libertad y surge una

oportunidad para la acción. El futuro queda así abierto. De ahí que una crisis pueda tanto conducir a la ruina como convertirse en un kairós. Una crisis de fe puede también llevar a una renovación y profundización de la comprensión de la fe. En la historia de la Iglesia y de la teología se han producido constantemente tales puntos críticos de infle xión. Pensemos en el giro constantiniano, en la reforma gregoriana y en la época de la Reforma. En cada una de estas situaciones, la fe tuvo que conservar su identidad a través de un inmenso proceso histórico de transformación. Es probable que hoy nos encontremos de nuevo en uno de estos trascendentales puntos de inflexión en la historia de la Iglesia y de los dogmas. No está determinado de antemano adónde nos conducirá; eso es más bien algo que solo se decide por medio de nuestra acción. Tal es en la crisis actual el kairós de nuestra situación.

Debemos, por consiguiente, hacernos las siguientes preguntas: ¿qué significa la fe cristiana a la vista de la situación moderna? ¿Cómo se articula y se realiza hoy? ¿Cuál es su lugar y su tarea en la sociedad contemporánea? Para adquirir aquí una clara perspectiva del futuro, debemos intentar en primer lugar comprender más exactamente la situación actual de la fe. Ello, por su parte, únicamente es posible con ayuda de un análisis histórico. Solo este nos permite diferenciar los fenómenos efímeros de las perspectivas históricas de gran alcance y conseguir claridad en la confusión de los tópicos. Por lo tanto, tenemos que ver nuestra situación en el contexto más amplio de la historia del espíritu, de la sociedad y de la teología.

## 2. Los fundamentos de la Modernidad

Si queremos entender nuestro presente, tenemos que partir de la Ilustración moderna3. Se trata probablemente de la revolución más importante que ha producido Occidente. La Ilustración dista de haber sido superada hoy. Al contrario, es en nuestros días cuando nos ha alcanzado de lleno. Es verdad que la ilustración es un proceso que atraviesa toda la historia del espíritu occidental. Comienza ya con los filósofos jónicos de la naturaleza y se encuentra de nuevo en los sofistas y en los estoicos. Ya ellos intentaron interpretar racionalmente el mito y explicarlo mediante la alegoría. Por esto podemos comprender, con Hegel, toda la historia occidental como un proceso mediante el cual el hombre se va apropiando progresivamente de su libertad. Pero esta historia de la libertad entró en un nuevo estadio al comienzo de la Modernidad. La libertad y el pensamiento se hacen conscientes de sí y críticos. Como sabemos, Kant define la Ilustración como «el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro... Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio

entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración»4. La Ilustración constituye, por consiguiente, un proceso de emancipación. El hombre se libera de la autoridad y la tradición preestablecidas. Quiere ver por sí mismo, juzgar por sí mismo y decidir por sí mismo. Sin embargo, durante el camino que realiza hacia sí mismo, su libertad no se hace arbitraria. Esta encuentra en sí misma su medida y su criterio. El hombre se convierte en la medida de lo humano. El hombre pasa a ser el punto de referencia de la realidad. Ya no se comprende como un miembro más, aunque relevante, de un cosmos que le es dado de antemano y lo abarca. Más bien, el mundo es pensado y proyectado a partir del hombre y en referencia a él. En este sentido se habla del giro antropológico o de la subjetividad moderna.

En lo sucesivo, el giro moderno hacia el sujeto cambió fundamentalmente casi toda nuestra realidad sociocultural. En el plano político condujo al reconocimiento de la libertad y la igualdad de todos los hombres, a la declaración de los derechos humanos universales y, con ello, a la revolución francesa. Operó la sustitución del orden social jerárquico y patriarcal hasta entonces existente por un orden de miembros iguales y libres, fraguando así una profunda crisis de auto ridad. Todo el que se compromete hoy por los derechos fundamentales democráticos de la libertad se adhiere, con ello, a algunos propósitos fundamentales de la Ilustración. En el campo del conocimiento humano, la actitud crítica de la Modernidad y el abandono de la tradición posibilitaron el surgimiento de las modernas ciencias empíricas, que han cambiado de forma fundamental nuestra imagen del mundo y han conducido a un comportamiento racional con respecto a él. Aquí ya no vale lo que es santificado por la tradición, sino lo que resiste la discusión racional. Ciencia y técnica hacen posible que el hombre se vaya haciendo cada vez más señor de la realidad, que la planifique, la controle y la configure racionalmente. La consecuencia es un mundo humanizado y secularizados, en el que cada vez encontramos menos las huellas de Dios y más las del hombre. La secularización, en efecto, no significa otra cosa sino que el hombre se libera de modelos de comportamiento y de categorías de pensamiento acuñados religiosa y metafísicamente, y se habitúa a orientarse según la autonomía inmanente de los diversos ámbitos de realidad.

Las consecuencias de la evolución moderna son evidentes. El cristianismo se quedó en gran medida sin lugar en esta nueva realidad. Su imagen del mundo y del hombre y su comprensión de la autoridad estaban en extremo impregnadas por una época ya definitivamente superada. A su vez, esto suscitó la sospecha de que la fe en el fondo no era otra cosa que la ideología de un orden ya pasado y un obstáculo para el progreso. Por

esto es comprensible, hasta cierto punto, que la Iglesia condenase durante mucho tiempo la emancipación moderna casi exclusivamente como caída del orden teónomo, como proceso de destrucción y disolución. No hay nin gún importante descubrimiento científico moderno que no haya sido condenado o mirado con recelo alguna vez por una u otra de las Iglesias. El caso Galileo es solo el ejemplo más famoso de una cadena realmente nada gloriosa de condenaciones. El concilio Vaticano II ha marcado aquí un giro. Cuando reconoce la autonomía de los ámbitos culturales intramundanos y se declara a favor del principio de la libertad religiosa, el Concilio está asumiendo motivos determinantes de la Ilustración y recibiéndolos como legítimamente cristianos6. Y con razón, pues fue en la Biblia donde se expresó claramente por primera vez la inviolable dignidad y la libertad de todo hombre, su igualdad ante Dios y, por lo tanto, la fraternidad de todos los hombres. Ya los dos relatos de la creación del Génesis llevan a cabo una desacralización del mundo y colocan al hombre como señor de la realidad, con la tarea de someter la tierra. Por esto no es ninguna casualidad que el proceso moderno de secularización haya acontecido precisamente en el terreno de la civilización europea impregnada por el cristianismo. Además de otras influencias, es también una consecuencia histórico-espiritual e histórico-social del cristianismo'.

Una revisión de la actitud eclesial con respecto a la Modernidad significa todo lo contrario de una aceptación ciega y acrítica de todas las tesis de la Ilustración. Ya Hegel, ante la revolución francesa y sus horrores, vio los peligros de una libertad absolutizada y habló de la furia de la desaparición. En el siglo XX hemos cobrado conciencia mucho más aguda de la «dialéctica de la Ilustración» (Horkheimer y Adorno). Un pensamiento que cree que puede disponer de la realidad, ¿no querrá al final disponer también del hombre? Un pensamiento puramente calculador, ¿no reducirá también al hombre a un número? ¿No acabará una razón puramente crítica por eliminarse a sí misma? Pues si quiere seguir siendo verdaderamente crítica y no volverse autosuficiente y farisaica, también ella tiene que someterse a la crítica. Pero ¿no se quedará entonces sin fundamento? Fue sobre todo Nietzsche el que tuvo el valor de pensar hasta el fondo las consecuencias de la Modernidad. En el mismo contexto en el que anuncia la muerte de Dios, el hombre loco de Nietzsche formula las siguientes preguntas: «¿Qué hicimos cuando desencadenamos a la Tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente hacia atrás, de lado, hacia delante y hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche?»$. ¿Es, por consiguiente, el nihilismo la última consecuencia de un

pensamiento emancipado?

Es comprensible que la Iglesia de la época moderna y muchos representantes del pensamiento moderno se arredraran ante estas consecuencias. A partir de este terror se produjo una segunda corriente importante del pensamiento moderno: la filosofía de la restauración. Esta corriente determinó de forma permanente la teología y la praxis de la Iglesia, sobre todo desde comienzos del siglo XIX. Pensadores como Joseph Marie de Maistre, Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, Donoso Cortés, Karl Ludwig Haller y otros reconocieron que la razón humana depende esencialmente de la lengua, la tradición y la autoridad. Según ellos, únicamente la autoridad puede garantizar la verdad y el orden. La libertad humana solo es posible histórica y socialmente y, por tanto, nunca puede ser absolutamente autónoma. Nuestra comprensión de la realidad depende de la lengua, la tradición y la comunidad. De ahí que la fe (en el sentido más amplio de la palabra) preceda a la razón. De este modo surgió toda una filosofía de la autoridad.

Dentro de la teología, esta corriente se expresó primero en el tradicionalismo, que fue posteriormente condenado por la Iglesia. Sin embargo, mucho más importante es el hecho de que estas ideas se encontraban de un modo determinante tras el movimiento que condujo al concilio Vaticano 1 a definir el primado y la infalibilidad del papa. Se creía que, dándole en el papado un punto de orientación para la unidad, se estaba prestando un servicio a un mundo que se desmoronaba. La Iglesia se presentaba, por consiguiente, como la gran potencia que mantenía y preservaba el mundo. De este modo ejerció una gran fuerza de atracción sobre muchos de los mejores espíritus de entonces. Así lo demuestran sobre todo los grandes conversos de los dos últimos siglos, como Clemens Brentano, Friedrich Leopold Stolberg, John Henry Newman, Paul Claudel, Peter Wust y Jacques Maritain, por mencionar solo unos cuantos nombres. Todos ellos se habían asomado al abismo de la Modernidad y volvieron a encontrar apoyo y patria en la Iglesia católica.

El concilio Vaticano II puede entenderse, en cierto sentido, como una separación de esta mentalidad de restauración dirigida contra la Modernidad. Evidentemente, tal apertura no es posible sin crisis. A primera vista, la Iglesia parece abandonar lo que hasta entonces constituía su fuerza y representaba un punto de atracción para muchos espíritus despiertos, pero también la convertía en patria de todos los que buscaban seguridad. Una fuerte reactivación de las tendencias de restauración es por el momento completamente imprevisible. Sin embargo, la restauración nunca puede ser una solución. Una vez que se ha puesto en cuestión la autoridad, solo puede fundamentarse mediante la argumentación. Pero todo argumento suscita enseguida nuevas cuestiones. También el

punto de vista de la autoridad, por consiguiente, está corroído por el espíritu de la Ilustración. La mera restauración ha dejado de ser ya una posibilidad. Solo nos es posible una relación crítica - lo que no quiere decir negativa - con la autoridad. La autoridad debe legitimarse hoy como condición y posibilitación de la libertad. Esto significa que en la actualidad tenemos que procurar una mediación positiva y creativa entre la fe y el pensamiento moderno, entre la Iglesia y la sociedad moderna.

No sería la primera vez que se lleva a cabo tal intento de mediación. Ese fue, más bien, el propósito fundamental de la edad clásica de la historia del pensamiento alemán, desde Leibniz hasta Hegel, es decir, de la llamada época de Goethe. Aquí nos encontramos con la tercera gran corriente de la Modernidad. Este intento fue acometido, con gran estilo teológico, en la Escuela Católica de Tubinga del siglo XIX por Johann Sebastian Drey, Johann Baptist Hirscher, Johann Adam Móhler, Johannes Evange list Kuhn y Franz Anton Staudenmaier'°. Su teología se diferencia, como una corriente de aire fresco, de la mera polémica negativa y de la apologética temerosa. Trata de medirse con la fuerza del adversario y de aprender de él. Mucho tiempo antes de que las palabras aggionarmento y diálogo se convirtieran en poco menos que tópicos, estos teólogos practicaron lo que ellas significan; y si no hubieran sido arrolladas en la segunda mitad del siglo XIX por una miope y efímera restauración neoescolástica, nos habríamos ahorrado muchas de las dificultades del presente.

Los problemas se resuelven dándoles una solución. Por eso, las cuestiones no resueltas entonces volvemos a encontrárnoslas en la teología liberal y en el modernismo de finales del siglo XIX y principios del XX. En formas esencialmente falaces, paralógicas, emergen hoy de nuevo en algunas variedades de la «teología de la secularización», de la denominada «teología después de la muerte de Dios» y de la «teología de la revolución», en las que son armonizados precipitadamente los procesos sociales y culturales aludidos en cada caso con el mensaje cristiano. Así no se superan las estrecheces de la neoescolástica; tan solo se las cambia de lugar. Mientras que en la neoescolástica una filosofía tomista adulterada por Descartes y Wolff ocultaba la fuerza crítico-liberadora del Evangelio, ahora ocurre algo parecido al asumir, en su mayor parte de forma diletante, los resultados de las modernas ciencias sociales y humanas.

Ya Gotthold Ephraim Lessing vio con clarividencia los peligros de tal teología de la mediación. Hablaba del estercolero de la teología a la última moda y le reprochaba que, bajo el pretexto de hacernos cristianos racionales, lo que conseguía era hacernos filósofos sumamente irracionales". Es decir, que con semejante mediación se corre el peligro de echar a perder tanto lo uno como lo otro: el pensamiento y la fe. Cuando son

armonizados y neutralizados, ambos pierden su sabor y su fuerza. De este modo, se niega el carácter crítico del pensamiento moderno y el carácter de crisis y de escánda lo de la fe. Esta sirve entonces de justificación y reconciliación de las condiciones existentes; o sea, se convierte en ideología. Karl Marx expresó esta sospecha de ideología de un modo ya clásico y absolutamente digno de consideración: «La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su point d'honneur espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón fundamental de consolación y justificación»'2. Esta sospecha de ideología no solo surge cuando la Iglesia y la teología se convierten en justificación de los poderes conservadores, sino que vale de igual modo cuando se prestan como pioneras de los movimientos revolucionarios y solamente repiten con otras palabras lo que otros dicen, generalmente antes y mejor, sin necesidad de ellas. También entonces se vuelve insípida la sal de la fe cristiana.

Fue Kierkegaard, sobre todo, quien volvió a insistir en la diferencia cualitativa entre fe y pensamiento, entre Iglesia y sociedad. Su crítica de los intentos idealistas de mediación se hizo sentir en el siglo XX a través de Karl Barth y la teología dialéctica. Se reconocía a Dios como el totalmente Otro ante el que el hombre solo puede estar con la actitud de la escucha y la obediencia. Con ello volvía a hacerse valer críticamente la autoridad de la palabra de Dios frente a las falsas pretensiones de autonomía de la razón humana, así como frente a una Iglesia satisfecha de sí.

El pdthos de la teología dialéctica, juntamente con sus ramificaciones católicas más moderadas, no puede hacernos olvidar, sin embargo, que ella, más que dar respuesta a los legítimos propósitos de la teología liberal, los ha silenciado. En lugar de superar el abismo entre fe y experiencia humana, lo ha intensificado. Involuntariamente, ha contribuido a la crisis actual y ha alienado a la fe cristiana de la experiencia concreta de la realidad. Por eso se intenta hoy, de múltiples modos, retomar de nuevo con actitud crítica los legítimos propósitos de la teología de la mediación. Sin embargo, por el momento reina una gran inseguridad sobre cómo asumir los genuinos propósitos de la teología de la mediación relacionando de manera crítica fe y pensamiento, Iglesia y sociedad. La pregunta, por consiguiente, es de qué modo se hace posible una mediación crítica entre fe y pensamiento, entre Iglesia y sociedad.

### 3. Una segunda Ilustración

Nos encontramos, pues, en un punto decisivo de la crisis actual en la teología. Esta crisis, sin embargo, no solo se manifiesta en la teología, sino que se halla en el contexto de un

cambio radical mucho más amplio de los fundamentos de la sociedad moderna. Las tres corrientes que han marcado el rostro intelectual de la época moderna se han agotado de alguna manera en el presente. Ha quedado al descubierto su problemática inmanente y ya no se tienen en pie. Es verdad que seguimos ocupándonos de las preguntas fundamentales planteadas por la Ilustración: la relación entre razón e historia, entre libertad y autoridad, entre Iglesia y sociedad moderna. Sin embargo, se muestran poco claras a la hora de indicar nuevas perspectivas para el futuro. Por eso se ha posado sobre la vida intelectual una cierta atonía y resignación. Por todas partes encontramos un palpar y un buscar, pero en ningún sitio hallamos planteamientos nuevos realmente convincentes.

La mejor manera de describir la situación actual es como el tiempo de una segunda Ilustración13. Esta segunda Ilustración com porta una ilustración de la Ilustración sobre sí misma, una metacrítica de su crítica. Con ello se pone de relieve que la Ilustración no carecía de presupuestos, como sostenía, sino que estaba animada por una fe en la razón y en la libertad que hoy nos parece realmente ingenua. La libertad del hombre nos resulta hoy cualquier cosa menos evidente; es incluso un asunto altamente problemático. Sabemos que estamos determinados de diversas formas, tanto psicológica como sociológica y biológicamente. Sabemos que la razón no comienza nunca desde cero, sino que ya la misma pregunta por la razón y su libertad está históricamente condicionada y presupone toda la historia del Occidente cristiano. Al final hay que preguntarse: ¿somos realmente libres? ¿Es razonable la confianza en la razón? A causa de la experiencia del siglo XX hemos perdido de raíz la fe idealista en la racionalidad universal y en las ideas que todo lo gobiernan. Por eso, la segunda Ilustración es considerablemente más sobria y modesta que la primera. Nos hace conscientes de la fundamental finitud del hombre y tiene una profunda percepción de la relatividad y facticidad de la realidad, así como de la provisionalidad de todos nuestros conceptos y modelos de pensamiento.

La nueva experiencia de la finitud del hombre, de los límites de su razón y de la problemática de su libertad no lleva sin más a una nueva apertura a la problemática religiosa. Al contrario, la conciencia de los límites humanos lleva a los representantes del neopositivismo y del racionalismo crítico a rechazar a priori como carentes de sentido los planteamientos metafísicos y religiosos vigentes hasta entonces. Ayudados por la sospecha de la carencia de sentido, desacreditan en gran medida la problemática religiosa. En lugar de esta quieren ocuparse de problemas delimitados y solucionables y sienten aversión a todas las pretensiones ideológicas absolutas, ya reales o presuntas.

«De lo que no se puede hablar, hay que callar», prescribe de forma categórica el

actualmente tan citado Ludwig Wittgenstein14. Pero justo con esta proposición, él mismo infringe el postulado por él formulado. También él reconoce un ámbito de lo místico e inefable. ¿Cómo puede conocer el hombre su límite si no conoce de al gana manera «algo» que está más allá de este límite? ¿No pertenece al hombre pensar, soñar y aspirar más allá de todo lo dado? ¿Cómo podría, de lo contrario, ser y mantenerse un hombre libre?

El problema fundamental de la segunda Ilustración es, por consiguiente, la cuestión de las condiciones de la libertad. Por una parte, el hombre, en su libertad, es más grande que la realidad: sobrepasa todos los límites impuestos desde fuera. Por otra, la realidad es más grande que el hombre: limita y restringe, es más, amenaza la libertad de este. Ya Pascal mostró esta dialécticas. Aunque no seamos libres, tenemos conciencia, sin embargo, de nuestra falta de libertad y sufrimos por ello. En esto reside la grandeza y la miseria del hombre. Su grandeza consiste en que conoce su miseria, pero su miseria radica en que sufre a consecuencia de su grandeza. La experiencia fundamental del hombre en esta segunda Ilustración es, por consiguiente, la experiencia de la grandeza y la miseria humanas. Es la experiencia de una tensión entre una trascendencia por la que el hombre se sobrepasa continuamente a sí mismo y un estar atado sin remisión a la facticidad de lo existente, de una tensión entre el ser y el sentido de la realidad. En esta situación se impone con fuerza al hombre la pregunta por el sentido de su existencia y de la realidad en su conjunto. Bajo estas condiciones, ¿cómo puede conseguir la identidad consigo mismo y con su mundo? ¿Cómo puede hallar una existencia feliz y plena?

Aquí no podemos desarrollar más detalladamente la cuestión del sentido. Y aún menos podemos mostrar cómo puede convertirse en el lugar desde el que volver a plantear con sentido la cuestión de la fe. Ante todo, se trataba de mostrar la situación intelectual y social en la se halla actualmente la fe. Esta situación es crítica, porque los planteamientos, ayudas a la comprensión y formas de articulación de la fe tradicionales fallan en su mayor parte. Sin embargo, no es una situación de desesperanza. Al menos a primera vista, se presentan nuevas posibilidades para hablar de Dios de un modo responsable. El hombre en su pregunta por la felicidad, la plenitud y el sentido, en suma, el hombre en su búsqueda de la humanidad de su ser hombre es el fundamento de esta esperanza. Este hombre no se agota en lo que es. Él mismo es una cuestión abierta. Pero esta pregunta del hombre por sí mismo y por la humanidad de su condición humana es también un desafío para la predicación y la teología. ¿Conocen ellas una respuesta convincente a esta pregunta? Quizá pocas veces se haya esperado de la fe tanto como hoy. Por eso es también tan amarga la decepción cuando en lugar de pan damos piedras.

Las actas sobre la cuestión de la fe no están, por consiguiente, archivadas de ningún modo. Solo está comenzando un nuevo capítulo. La cuestión es si estamos dispuestos a afrontar el reto y si, en lugar de pasar siempre las hojas solamente hacia atrás, también por una vez las pasamos hacia delante. Las lecciones que siguen quieren ser un modesto intento en esta dirección.

# II
# El lugar de la fe

## 1. La actualidad de la teología natural

Cada uno de nosotros se ha encontrado con personas a las que parece faltarles toda capacidad de sintonía cuando hablamos de Dios. En efecto, el hecho de que haya un número creciente de personas que conocen una existencia humana plena y feliz sin la fe en Dios tal vez constituya en la situación actual una de las impugnaciones más difíciles de rebatir para los creyentes, sobre todo para los que tienen la misión de anunciar la fe. Al parecer, a aquellas personas no les falta nada que pudiera darles la fe. Al menos en las formas y las fórmulas con las que la expresamos en la Iglesia, la fe ha dejado de satisfacer sus problemas y experiencias. Pero también los creyentes tienen cada vez más la impresión de que entre la fe y la experiencia se abre un abismo. El creyente encuentra cada vez menos huellas de Dios en su experiencia cotidiana y cada vez puede verificar menos en su vida diaria aquello que cree. Su fe se parece al cambio monetario que ya no está cubierto por la moneda fuerte de la experiencia humana. A causa de esta preocupante separación entre fe y experiencia humana, la fe corre el peligro de convertirse en una mera superestructura. Por eso, una de las tareas más urgentes de la teología debe consistir en devolver a la fe este Sitz im Leben [lugar en la vida] y ocuparse del tema «fe y experiencia». Aquí no se trata de otra cosa sino de la cuestión, dentro de un cambiado horizonte de problemática, del denominado «punto de contacto» natural de la fe.

La cuestión del lugar de la fe en la experiencia humana no es, desde luego, teológicamente evidente. Cabría preguntarse: ¿acaso no es la fe un don de la gracia no deducible de ninguna otra realidad? ¿Puede entonces verificarse por la experiencia o demostrarse con las pruebas de la existencia de Dios? Una fe que pudiera demostrarse dejaría de ser fe. Quien aquí demuestra demasiado no demuestra nada. Y finalmente, ¿no es la experiencia de la lejanía de Dios y de su ausencia una expresión del encerramiento del pecador en sí mismo? ¿No debe, por consiguiente, la fe estar necesariamente reñida con las obviedades, reales o presuntas, de nuestra experiencia? La teología protestante se ha planteado con frecuencia estas preguntas, sobre todo a partir de la renovación teológica introducida por Karl Barth. Especialmente en su primera etapa, Barth descubrió lo siguiente: Dios es Dios; él es el totalmente Otro, el que está oculto y envuelto en el misterio. Sería presunción, más aún, orgullo, que el hombre

pensara poder conocer a Dios partiendo de sí. A Dios solo se le puede conocer mediante él mismo. Dios únicamente puede ser captado en la obediencia de la fe, cuando se da a conocer a través de su revelación. Esta radical teología de la revelación no llegó a imponerse nunca por completo en el ámbito católico. Se le oponía otra concepción distinta de la relación entre Dios y mundo, entre gracia y naturaleza humana, como también una comprensión diferente de la situación de pecado. Pero también en el ámbito católico se formó en el contexto de la renovación bíblica y kerigmática una teología de la palabra y de la predicación que continuamente remitía a la famosa sentencia de Pascal, según la cual en la fe no se trata del Dios de los filósofos, sino del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob'G, del Dios que es el Padre de jesucristo.

Esta teología de la Palabra es absolutamente comprensible como reacción contra una neoescolástica sobrecargada de elementos filosóficos extraños y contra una nivelación que armonizaba demasiado la fe y la experiencia en el liberalismo y en el modernismo. Querer regresar a los movimientos de renovación de la primera mitad del siglo XX comportaría graves pérdidas. No obstante, debemos retomar hoy el legítimo propósito de la teología natural" y, en cierta medida, también de la teología liberal y del modernismo, cuyos problemas fueron más reprimidos que solucionados a principios del siglo XX.

Una teología y una predicación puramente bíblicas y fundamentadas solamente en la Palabra no están en consonancia con la tradición católica ni con una comprensión teológica objetivamente fundada de la fe. A pesar de todo su carácter de gracia indebida y gratuita, la fe es también un acto plena y totalmente humano. Es el hombre el que cree y no el Espíritu Santo en el hombre. Sin embargo, como acto humano la fe no debe ser nunca una decisión arbitraria. Tiene que ser reconocida como algo humanamente lleno de sentido e intelectualmente honesto y responsable. De lo contrario, no sería digna de Dios ni del hombre. Por esto, la fe no puede ser nunca un salto piadoso que no tenga en cuenta el mundo. Esa fe, solo aparentemente «pura», sería una mera huida y tarde o temprano se desvelaría como vacía e irreal.

Por esto no es suficiente que en la predicación se martillee a las personas con fórmulas kerigmáticas y dogmáticas diciéndoles: «O lo tomas o lo dejas»". Delata una falsa comprensión de la fe estar repitiendo continuamente que quien ya no sostiene esto o aquello ha dejado de ser de los nuestros o preguntar cínicamente: «También vosotros queréis marcharos?». La teología y la predicación deben ser - entendiendo correctamente el término - misioneras, es decir, tienen que explicar las fórmulas de la fe de tal modo que sean comprensibles en las situaciones humanas concretas, haciendo de ellas una genuina interpelación al hombre y una llamada a la decisión. No es suficiente con recurrir a la

autoridad formal de Dios o de la Iglesia hasta desgastarla, sino que se trata de contribuir a una madura decisión de fe. Esto, sin embargo, solo es posible cuando damos a la decisión de fe un lugar en la experiencia humana. Sin este «punto de contacto» y sin un acceso a partir de la experiencia, todos los demás argumentos teológicos quedan suspendidos en el aire; sin este Sitz im Leben carecen de fuerza vital, se tornan abstractos e ideológicos. O dicho [al revés: precisamente porque la fe constituye una pretensión universal e incondicional, tiene que encontrar a Dios en todas las cosas, como se decía en la mística medieval. Hoy decimos a menudo lo mismo cuando hablamos de una trascendencia inmanente y de una fe «mundana». Por consiguiente, no hay ninguna teología desde arriba que no sea también una teología desde abajo.

La fundamentación de la fe en la experiencia puede, sin embargo, hacerse de un modo falso y abusivo. Esto es posible no solo mediante la reducción de la fe a los datos empíricos de la antropología y de la sociología, sino también volatilizándola en lo sobrenatural y en el más allá hasta el punto de que no afecte ya a nuestra realidad. Este último peligro fue especialmente agudo en la Modernidad. A medida que avanzaba el conocimiento humano y descubría las causas naturales de la realidad, la fe se enzarzaba cada vez más en combates de retirada. Constantemente se ha intentado ubicar a Dios en las lagunas del conocimiento de la época, convirtiéndole así en un tapaagujeros y en la hipótesis que explicaba los hechos aún no clarificados. Pero la mayor parte de estas posiciones tuvieron que ser abandonadas enseguida ante el progresivo avance de la ciencia, construyéndose luego nuevas líneas de contención. Así, la realidad de Dios se fue situando cada vez más allá de la experiencia «natural». Dios se fue quedando cada vez más sin mundo, y el mundo cada vez más sin Dios. Pero tal Dios tapaagujeros no es en absoluto Dios, sino un ídolo. Ya no es el Señor universal de toda la realidad, sino el que satisface los deseos humanos y ayuda a la realización del hombre. Se le coloca allí donde ya no sabemos qué decir. De este modo se le degrada a puro medio, a un medio para el dominio cognitivo de la realidad. De aquí resulta que la pregunta por Dios solo puede plantearse en un horizonte de interrogación universal. Únicamente podemos hablar con sentido de Dios cuando no preguntamos solo por esto o por lo otro, sino cuando nos hacemos la pregunta por el sentido de la realidad en su conjunto. El problema del sentido se convierte de este modo en el punto de partida para hablar de Dios de un modo comprensible y responsable.

## 2. El problema del sentido como problema de Dios

Ahora bien, la pregunta que enseguida se plantea es la siguiente: ¿se interesan los hombres de hoy por el problema del sentido" de la vida y de la totalidad de la realidad?

Hay corrientes filosóficas que consideran a priori que esta cuestión no tiene sentido, porque carece de respuesta. «De lo que no se puede hablar, hay que callar», sentencia categóricamente Wittgenstein21. ¿No deberíamos, por consiguiente, limitarnos a las preguntas por el sentido de lo particular, a los problemas concretos solucionables, y dejar de lado los problemas insolubles de la religión y de la metafísica? Tal actitud puede ser intelectualmente honesta, pero ¿es también posible en la práctica? ¿Puede uno evitar la pregunta por el sentido en determinados puntos cruciales de su vida? Ciertamente es posible removerla de la conciencia. Pero en la práctica todo hombre vive a partir de un proyecto de sentido. Todos tenemos una idea determinada de lo que entendemos por una vida feliz y realización, y todos sufrimos cuando no podemos encontrar ya ningún sentido en lo que hacemos. La pérdida del sentido conduce frecuentemente a las más graves enfermedades psíquicas. Así, desde esta perspectiva negativa se ve, quizá con la máxima claridad, que nadie puede vivir sin una cierta respuesta a la pregunta por el sentido. Tal vez no lo llame sentido, pero ¿qué otra cosa entiende cuando busca la felicidad, el amor y la realización? En todo ello persigue el hombre el acuerdo de su persona con el mundo y del mundo con su persona. Pero a eso nosotros lo llamamos sentido. El sentido está allí donde el mundo se convierte en mundo del hombre, en un mundo humano justo y pacífico con el que la persona puede identificarse. Llamamos sentido a la salvación y plenitud del hombre en su mundo y con su mundo.

Positivamente puede explicarse el carácter inevitable de la pregunta por el sentido mediante una reflexión antropológica. El ser humano se diferencia del animal porque no está adaptado instintivamente a un entorno predeterminado. El medio ambiente del hombre es la realidad en su totalidad. Por eso el hombre se caracteriza por su apertura al mundo. Pero de esta manera está también expuesto e indefenso. Tiene que crearse su propio medio ambiente. El hombre está encomendado a sí mismo, dejado en sus manos. Ser hombre es siempre un don y una tarea. Todos nosotros somos hombres por nacimiento y, sin embargo, tenemos que esforzarnos diariamente por ser también personas humanas. Por esta razón, el hombre tiene que proyectar y configurar el lugar y el sentido de su existencia misma. La pregunta por el sentido viene así dada inmediatamente con la dignidad del hombre. La pérdida de esta pregunta significaría perder la humanidad del hombre. El solo hecho de que la proclamación de la fe plantee constantemente esta pregunta y confronte con ella al hombre constituye un servicio a este.

La pregunta por el sentido de la existencia pertenece esencialmente al hombre. Ahora bien, el modo y la forma de plantearla pueden cambiar históricamente. Podemos

distinguir tres formas en las que se ha presentado la pregunta por el sentido del todo.

La metafísica antigua y medieval se preguntaba por el sentido de la realidad interrogándose por el fundamento último de lo que es. La cuestión fundamental de la metafísica era la siguiente: ¿por qué hay en realidad algo y no más bien nada? En el marco de esta pregunta se llegó a admitir un fundamento absoluto último, que se fundamenta a sí mismo y todo lo fundamenta, y que luego fue identificado con el Dios de la revelación. Esta vía cosmológico-ontológica, prescindiendo de lo que quiera pensarse sobre su posibilidad filosófica, ya no es posible sin más para el hombre moderno en función de su experiencia. Desde que dejó de aceptar el mundo simplemente como una realidad preestablecida, para configurarlo él mismo, el hombre moderno encuentra cada vez menos las huellas de Dios que las suyas propias. Debido a la moderna civilización tecnológica e industrial no vivimos ya en primera línea en la realidad primaria, sino en mundos secundarios y terciarios producidos por el mismo hombre. De ahí que la pregunta por el sentido se haya desplazado en la Modernidad. En la medida en que convirtió el mundo exterior en mero material de su libertad, el hombre proyectó hacia sí la pregunta por el sentido. En la medida en que el hombre hizo de sí mismo el punto de referencia de la realidad, la pre gunta por el sentido de su propia existencia no pudo por menos de irrumpir. El hombre descubrió cada vez más las profundidades de su alma, los valores de su personalidad; buscó a Dios en la conciencia, en el sentimiento, en la apertura trascendental de su espíritu y de su libertad. Dios fue descubierto como la dimensión profunda del hombre, como el correlato de su propia infinitud y como el postulado de su libertad (Immanuel Kant).

Sin embargo, también esta vía se mostró problemática. Ludwig Feuerbach trató de desenmascarar esta vía del conocimiento de Dios catalogándola de proyección. ¿No proyecta aquí el hombre su propia infinitud, su anhelo de lo infinito, en un sujeto absoluto? ¿No se encuentra aquí al final el hombre de nuevo solamente a sí mismo? ¿No funciona aquí Dios como una satisfacción del deseo, como una satisfacción sustitutiva? Una segunda pregunta hizo sospechoso el enfoque antropológico. La pregunta la formuló Karl Marx: ¿es que existe «el» hombre en general? En concreto no «hay» más hombre que el que existe en sus concretas relaciones corporales y sociales. También podemos decir que solo «hay» hombres dentro de la historia de la humanidad. También la pregunta por el sentido emerge solamente en la mediación histórica. En ella no se trata solamente del sentido de cada individuo, sino del sentido del hombre en la historia. Esto muestra que el enfoque antropológico, sobre todo en la forma como lo desarrolló el existencialismo en el siglo XX, no es suficientemente comprensivo y no puede bastar.

La crítica tanto al enfoque cosmológico-metafísico como al antropológico-personal nos muestra la dirección que debemos tomar hoy para desplegar el problema del sentido. No podemos partir solamente de la realidad de la naturaleza, tal como la encontramos, ni de la esencia del hombre. El mundo nos sale al encuentro como un mundo cambiado y determinado históricamente por los hombres, la cultura y la civilización; y el hombre, a su vez, está marcado por factores socioculturales. Por consiguiente, solo podemos abordar el problema del sentido desde una perspectiva histórica. Por historia entendemos, en este contexto, la mediación y penetración recíproca del mundo y el hombre que acabamos de describir, ese proceso constante en el que el hombre se realiza al tiempo que realiza las posibilidades que encuentra en la realidad. Esta realidad histórica no termina nunca, es un proceso siempre abierto. Aquí todo está incesantemente en transfor mación y fermentación; aquí todo está incesantemente en juego. Lo que una y otra vez fascina en un mundo histórico son los aspectos y progresos nuevos. Pero es también un mundo de crisis, donde nada posee una consistencia firme. El hombre oscila continuamente entre la esperanza y el miedo al futuro. La historia es una sucesión de altibajos. Esto obliga al hombre a plantearse la pregunta por el sentido de una forma nueva y altamente apremiante. ¿Cómo debemos comprender la historia: como un eterno retorno, como una historia de decadencia o como una historia de progreso? ¿Lleva al vacío o desemboca en un estado de consumación?

El lugar en el que se plantea el problema del sentido en un mundo que se ha hecho histórico es la pregunta por el futuro. En el presente, el hombre no encuentra ningún mundo con el que pueda sencillamente identificarse. Un mundo con sentido, justo y humano solo puede esperarlo del futuro. La pregunta por el aspecto que debe tener este mundo con sentido no pueden responderla solamente la ciencia y la tecnología. Con la ayuda de estas solo pueden responderse las preguntas que se mueven en el marco de la relación entre fines y medios. Con la ayuda de la ciencia puede decirse qué medios son necesarios para alcanzar un fin determinado, y con la ayuda de la tecnología se pueden producir estos medios. Sin embargo, la ciencia y la tecnología no pueden decir cuáles son los fines rectos. La misma futurología solo puede extrapolar las posibilidades y las tendencias ya existentes, pero no puede decir cuáles de estas posibilidades tienen sentido para los hombres y para la sociedad humana. La pregunta por el sentido del hombre y de la totalidad del desarrollo social abarca las cuestiones científicas particulares. Por esto no puede tratarse según el modo de estas ciencias. La totalidad como aquello que abarca todo no puede entenderse al modo de las partes individuales. También nos abarca a nosotros; aquí nosotros mismos estamos en juego. Aquí no podemos juzgar neutralmente, sino solo como quien está comprometido. Con otras palabras, aquí cada

uno cree a su modo. Esto no quiere decir que el problema del sentido deba dejarse a la arbitrariedad del individuo. Puesto que de lo que aquí se trata es del hombre mismo, se necesita incluso la más elevada precisión del pensamiento. Por eso, las ciencias del espíritu han tenido siempre derecho de ciudadanía, si bien en su método se diferencian esencialmente de las ciencias de la naturaleza. Su tarea consiste en dedicarse al problema del sentido del hombre y ofrecerle posibilidades llenas de sentido para la planificación de su futuro.

3. El problema de Dios, hoy

La cuestión decisiva para nosotros es si, dentro de una realidad orientada así hacia el futuro, existe también lugar para la teología, lugar para un discurso sensato y responsable sobre Dios`. A primera vista diríase que ese lugar está ya ocupado, pues la trascendencia hacia arriba parece que ha sido reemplazada por una trascendencia hacia delante, hacia un futuro abierto al infinito. Tal trascendencia, como continuo superarse del hombre hacia un futuro nuevo, mejor y más justo, la conocen también muchos ateos, especialmente muchos entre los pensadores marxistas más recientes. Sin embargo, esta trascendencia hacia delante no es lo mismo que la trascendencia entendida cristianamente. La trascendencia hacia delante es una exigencia dirigida a la acción del hombre; por el contrario, la tras cendencia hacia arriba significa esperanza en la gracia. Por consiguiente, sería falaz «convertir» la fe cristiana simplemente en una fuerza revolucionaria al servicio de un orden social futuro mejor y más justo. El Dios bíblico no está siempre con los ejércitos más fuertes y con aquellos que hacen el futuro. Es también y precisamente el Dios de los desfavorecidos, de los pequeños y de los que son tan pobres y débiles que no hacen revolución alguna ni pueden aportar nada al progreso de la sociedad. Si, a pesar de todo, él promete futuro justo a estos marginados, entonces debe tratarse de un futuro diferente al futuro que es mera prolongación de las potencias y latencias que ya se encuentran en la realidad. El Dios que fundamenta el futuro en la cruz promete esperanza contra toda esperanza (cf. Rom 4,18). Precisamente en tanto en cuanto elimina lo despiadado de nuestra planificación de futuro orientada al rendimiento, se muestra como Dios de los hombres y como Dios de un futuro humano, en el que contra toda esperanza aún podemos esperar que la realidad tenga sentido. El futuro de Dios que profesa la fe cristiana no es, pues, solamente un futuro desde abajo (futurum), sino futuro en el sentido que sugiere la literalidad del término alemán Zukunft, es decir, un futuro que se sustrae a la planificación y factibilidad humana y que nos adviene de forma no deducible (adventus)ZZ.

En lo que sigue vamos a mostrar dos vías de aproximación a este futuro

cristianamente entendido.

El primer intento parte de la experiencia de la injusticia, del odio y de la mentira en la historia. No solo experimentamos la historia como una historia de progreso, sino también como una historia de sufrimiento, como un gran vía crucis de la humanidad. La injusticia y el sufrimiento son, por regla general, las objeciones de mayor peso contra la fe en Dios, existencialmente más profundas y poderosas que todas las dificultades puramente intelectuales. ¿Cómo puede creerse en un Dios todopoderoso y omnisciente como Padre bondadoso de los hombres cuando permite Auschwitz? Estas preguntas no se eliminan fácilmente por medio de la disputa verbal. No obstante, la experiencia de la injusticia y del sufrimiento implica también algo más: aunque nosotros mismos fallemos una y otra vez, no podemos resignarnos a un mundo en el que unos mueren de hambre y otros sufren a consecuencia de su bienestar. El mal produce una experiencia de contraste: así no se puede seguir. Necesariamente tenemos que protestar contra ello. En tal protesta se presenta algo incondicional sobre lo que no cabe indagar más. Que, por ejemplo, no deba matarse a un niño inocente, que no deba torturarse a los seres humanos, es algo que no podemos poner de ningún modo en duda, a no ser que queramos renunciar a nosotros mismos. La injusticia y el sufrimiento piden a gritos, por consiguiente, una justicia absoluta. ¡La injusticia y la mentira no pueden ni deben ser lo último! El problema está, por supuesto, en cómo podemos avanzar en esta dirección. Las fuerzas del mal nos determinan a todos y cada uno de nosotros; nadie puede sustraerse totalmente a ellas y reclamar el bien para sí solo. En todo intento de crear un orden más justo, más libre y más pacífico, nos encontramos bajo unas condiciones dominadas por la injusticia y la violencia. Nosotros mismos tenemos que recurrir a la violencia para luchar contra la violencia injusta. De ahí que introduzcamos enseguida en todo orden nuevo el germen de un nuevo desorden, de una nueva injusticia y de una nueva amargura. Nunca nos libramos completamente de nuestro pasado; pesa sobre nosotros como un bloque de plomo. Es evidente que por nuestra propia fuerza no podemos salir de este círculo vicioso de violencia y contraviolencia, de injusticia y venganza. ¿Al final queda solo la «nostalgia de lo totalmente Otro» (Max Horkheimer)? ¿Acaso no hay injusticias que claman literalmente al cielo?

Si la irrenunciable e inagotable esperanza de un futuro mejor y más humano no ha de ser vana, si no queremos desesperar radicalmente de encontrar sentido a la historia, entonces tiene que producirse un salto cualitativo y acontecer algo cualitativamente nuevo que en modo alguno sea deducible de las condiciones de la historia presente, algo nuevo que esté más allá de la planificación y de la factibilidad humanas y que no

podemos sino recibir como don. Nosotros, que vivimos bajo las condiciones del presente, somos incapaces de «representarnos» este algo totalmente otro y cualitativamente nuevo. No podemos, por consiguiente, describir el futuro absoluto mediante utopías que lo «pintan» en positivo; nosotros lo «poseemos» solamente en una mediación negativa y en la modalidad de esperanza. Así, la pregunta por el sentido de nuestra existencia y de nuestro compromiso en la historia se muestra como un posible acceso al Dios del que la Escritura da testimonio como el Dios de la esperanza (cf. Rom 15,3). Naturalmente, no se trata de que podamos demostrar a Dios de este modo. Pero el mensaje de Dios se muestra como una oferta llena de sentido para un ser hombre con pleno sentido; al mismo tiempo, es una exigencia de compromiso en la historia. La categoría de sentido, que no es bíblica, resulta así una traducción de lo que la Biblia conoce como «promesa»`.

Un segundo intento de encontrar un acceso a un modo comprensible de hablar de Dios parte de una experiencia humana aún más profunda, si cabe. Es posible interpretar la injusticia y el sufrimiento como alienaciones del hombre de su verdadero ser hombre, alienaciones que son fruto de la historia y, por tanto, requieren una respuesta en la historia y son, hasta cierto punto, históricamente modificables. Pero junto a estas alienaciones históricas se da también lo que podría denominarse la alienación metafísica del hombre, porque es elemento constitutivo de su ser hombre; nos referimos a la experiencia de su finitud. Se trata de una experiencia que podemos tener cada día. Es verdad que experimentamos que el hombre trasciende con su libertad todo lo dado; pero también experimentamos que la realidad es más grande que él. En ella naufragamos una y otra vez, en ella experimentamos sin cesar nuestros límites. Nunca conseguimos dominarla por completo. Todo intento de hacernos con el control del todo (totum) deviene necesariamente totalitario. Del modo más claro y drástico experimentamos la finitud del hombre y de sus proyectos de futuro cuando tomamos en consideración la muerte. Aquí se frustran todas las utopías de futuro intrahistóricas. Aquí se impone con extrema urgencia el problema del sentido. ¿Qué valor tienen la vida y el hacer del hombre? ¿No está todo al final abocado al vacío y la nada? ¿Adónde se encamina todo en último término? ¿Debemos renunciar finalmente como seres finitos a un sentido último y resignarnos con lo limitado? ¿Acaso podemos, como seres finitos, comprender lo infinito sin desnaturalizarlo? ¿No debe, por consiguiente, seguir siendo para nosotros lo absolutamente extraño e insólito? Precisamente por esto, ¿qué otra cosa puede significar lo infinito sino el misterio de la existencia, un misterio absolutamente impenetrable e intocable? ¿No se trata en definitiva de una expresión abstracta y genérica del carácter absurdo de la realidad? De estas preguntas resulta que sería una falacia, un paralogismo,

equiparar sin más, como se hace con frecuencia, la nostalgia de infinito y la dinámica del hombre hacia él con Dios. De momento debe quedar abierta la cuestión de qué sea este infinito, si Dios o la nada.

Sin embargo, también aquí, como en el intento anterior, se pone de manifiesto una segunda experiencia, que viene dada indisolublemente con la experiencia de la finitud. Para poder vivir humanamente, debemos presuponer que la vida tiene un sentido. A pesar de todas las experiencias de los límites, sin cesar tenemos que comprometernos con la vida. Así pues, la experiencia de la finitud implica la experiencia de un: «Sin embargo», y de un: «Otra vez». Precisamente desde el trasfondo de la amenaza de la nada y del absurdo experimentamos de continuo que las cosas poseen una cierta solidez, que hay momentos hermosos y encuentros felices, en resumidas cuentas, «que la vida merece la pena». Justo porque la felicidad no es evidente, podemos experimentar la felicidad como felicidad. Que exista un sentido no puede, por lo tanto, interpretarse como mera proyección, sino, más bien, como un presupuesto indispensable de la vida.

Tal sentido, si tomamos en serio el cuestionamiento a través de la nada, no puede deducirse de la finitud. Es experimentado como algo no deducible, como suerte y como obsequio. La experiencia de sentido debe interpretarse, por consiguiente, como experiencia de trascendencia; únicamente así pueden justificarse ambas experiencias, la experiencia de la indisponibilidad y la experiencia del sentido como don. Ante la finitud del hombre hay que decir: «Salvar un sentido incondicionado sin Dios es pura fatuidad» 24. Solo si Dios, en cuanto creador de la realidad, es aquel que dispone de las condiciones de la totalidad de la realidad, que se sustraen al hombre, resulta razonable la confianza en un sentido absoluto". Solo Dios, como Señor de toda la realidad, puede superar la alienación dada con la finitud y conceder también futuro más allá de la muerte. Solamente el Dios del que la Escritura dice que es el Dios que da vida a los muertos (c£ Rom 4,17; 2 Cor 1,9) puede fundamentar el sentido de nuestra existencia. Únicamente él puede garantizar la es peranza de que lo que hemos hecho no caiga en el vacío, sino que entre a formar parte - si bien de un modo no precisable en detallede la existencia definitiva de la realidad.

Resumamos. Hemos partido de la pregunta acerca de la posibilidad de creer hoy en Dios de un modo responsable e intelectualmente honesto. No hemos aducido ninguna prueba de la existencia de Dios. Este modo de proceder nos está prohibido sobre todo por la experiencia del sufrimiento y de los límites humanos. Hay que tomar tan en serio las experiencias de sinsentido como los signos y las huellas de sentido. De ahí que solo bajo el modo de la esperanza podamos asumir la existencia de un sentido absoluto. Esta

esperanza es inseparable de la vida humana. La alternativa podría ser únicamente la desesperación y el suicidio o la absoluta indiferencia, que Pablo expresa así: «Comamos y bebamos que mañana moriremos» (1 Cor 15,32). Así pues, solo queda la esperanza de que lo último en la historia sea el sentido y no el sinsentido, la justicia y no la injusticia, la verdad y no la mentira, la felicidad y no el sufrimiento indecible. Lo que la Escritura y la tradición cristiana llaman «Dios» se revela como una oferta dirigida a la esperanza del hombre. Por eso puede hablarse con sentido de Dios como el poder del futuro, como el futuro de nuestros proyectos futuros, como el poder que nos libera para -y nos anima a- vivir nuestra condición humana. Sin embargo, Dios no podría ser el futuro absoluto de la historia si no fuera también el origen absoluto de toda la realidad. En este sentido, un pensamiento históricamente orientado puede y debe retomar de un modo crítico y creativo las cuestiones y las exigencias de la metafísica clásica.

Al hablar de Dios como el poder del futuro, no volvemos a hacer de él un Dios tapaagujeros; él no es la respuesta a tal o cual cuestión particular, sino la respuesta a la situación fundamental del hombre. De ahí que esta respuesta no suprima tampoco el conocimiento y el quehacer humanos; Dios no nos envidia ni amarga la felicidad. ¡Al contrario! Solo la fe en Dios da sentido último a la búsqueda y la planificación humanas. Una fe rectamente entendida provoca, precisamente, la búsqueda y la pregunta e inspira el compromiso. Solo la esperanza en el futuro escatológico de Dios posibilita los proyectos intrahistóricos de futuro. Al liberarnos de la angustia existencial, nos libera para comprometernos por los demás. Esta esperanza no consuela con vanas promesas, sino que ani ma al compromiso. Las objeciones que el ateo hace contra la fe son frecuentemente el fruto de malentendidos de esta fe. Por otra parte, los cristianos han incurrido en estos malentendidos no pocas veces. Con demasiada frecuencia, en lugar de animar las posibilidades naturales del hombre, las han denunciado. Por eso tenemos todos los motivos para considerar la puesta en cuestión de la fe por el ateísmo contemporáneo como una catarsis de nuestra propia fe, para llegar de este modo a una comprensión más profunda y mejor de ella. Pero también tendremos que preguntarle al ateo si tiene algo mejor que ofrecer o si conoce una respuesta que esté más a la altura del hombre y de su pregunta por el sentido. Cuando hacemos estas preguntas, la controversia entre fe e increencia deja de ser una disputa sobre cualesquiera trasmundos o ultramundos. Se transforma en una controversia sobre qué actitud, la fe o la increencia, hace más justicia a la realidad del hombre. Esta disputa sobre el hombre y su esperanza en la historia es hoy tan conveniente y necesaria como nunca antes. La fe sigue teniendo aquí su lugar en nuestra realidad experiencial.

# III

# Jesús, el testigo de la fe

## 1. El fracaso de la investigación sobre la vida de jesús

Todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre la fundamentación de la fe ha sido un preludio. Hemos hablado de huellas y signos particulares que pueden llevar a la dimensión en la que es posible la fe. La pregunta por el sentido de la totalidad de nuestra realidad se ha revelado como el lugar de la fe. Sin embargo, los signos que remiten a tal sentido último son ambiguos e imprecisos. Junto a los signos que remiten a un sentido incondicionado hay otros que nos hacen concluir que al final todo es absurdo. Aquí no es posible una claridad última. Para los cristianos, el signo de Dios en el mundo, el único que clarifica y asegura todos los demás, es jesucristo. Él es el signo y el testigo de la fe. Por eso debe partir de él toda fundamentación de la fe. Con él comienza y acaba la fe cristiana.

Esta tesis plantea toda una serie de preguntas: ¿no se nos ha hecho hoy profundamente imprecisa la figura histórica de jesús y de su mensaje por los métodos exegéticos histórico-críticos? ¿No hay tantas y tan contradictorias interpretaciones de la persona y de la obra de jesús que en este campo, en el fondo, todo resulta cuestionable? ¿Nos ha dejado en herencia la investigación histórico-crítica del Nuevo Testamento algo más que un montón de ruinas? ¿Cómo se puede hacer de un fundamento tan inseguro el punto de partida de la fundamentación de la fe? Estas preguntas exigen que nosotros, antes de preguntarnos sobre la persona de jesús y su «causa», nos preguntemos por las fuentes y averigüemos si, en general, nos proporcionan una información segura. Durante siglos se abrigó la convicción de que podían leerse los cuatros evangelios como informes históricamente fidedignos y como testimonios de la fe eclesial en Jesucristo como verdadero hombre y verdadero Dios. La aparición del método histórico-crítico significó aquí uno de los cortes más notables de toda la historia de la teología`. Según la caracterización ofrecida por Albert Schweitzer en su clásica exposición de la Geschichte der Lebenjesu-Forschung [Historia de la investigación sobre la vida de jesús], se trata de «la más grande hazaña de la teología alemana» y representa «el esfuerzo más poderoso que la reflexión religiosa haya osado jamás hacer sobre sí misma». Además, la investigación histórica de la vida de jesús «no partía de intereses puramente históricos, sino que buscaba al jesús de la historia como aliado en la lucha de liberación del dogma»2'.

La cristología de Calcedonia, según Schweitzer, había cubierto la figura histórica de jesús de Nazaret con una conceptualización filosófica griega, alejándola así del pensamiento histórico moderno. Por ello se quería en ese momento, como un restaurador, quitar los estratos más tardíos y recuperar los colores y el brillo originales; se creía que el jesús histórico, el jesús tal como fue realmente, respondería mejor a la sensibilidad moderna que el Cristo dogmático de la doctrina de las dos naturalezas. La consecuencia fue que cada una de las siguientes épocas de la teología moderna encontró de nuevo en jesús su ideal. Se descubrió en él al amigo de los hombres, al artista, al sabio maestro de ideales éticos, al amigo de los pobres, al revolucionario, etc. Es larga y movida la historia de la investigación sobre la vida de jesús, que desde Hermann Samuel Reimarus, pasando por David Friedrich Strauss, Friedrich Schleiermacher, Ernest Renan y Adolf von Harnack, llega hasta nuestros días. Y puesto que tampoco en la ciencia hay nada imposible, no faltaron quienes, como Arthur Drews, entre otros, en los albores del siglo XX, negaron incluso la historicidad de jesús, declarándolo un puro mito. Entretanto, tales posiciones quedan reservadas probablemente a manuales comunistas, también ya anticuados.

Hoy puede considerarse definitivamente terminada la historia de la investigación sobre la vida de jesús, al menos en la literatura científica seria. Al desmoronamiento de toda una época teológica condujeron esencialmente dos conocimientos. El primero se formula así: «El Jesús de Nazaret, que se presentó como mesías, predicó la moral del reino de Dios, fundó el reino de los cielos en la tierra y murió para consagrar su obra, no existió nunca»2g. Jesús no fue un hombre moderno, y su figura no puede modernizarse ni de un modo ni de otro. En cuanto nos acercamos a él, encontramos una honda extrañeza. Tal fue el descubrimiento fundamental de Albert Schweitzer y Johannes Weiss, a saber, que en el centro del mensaje de Jesús se hallaba la escatología. Pocas cosas están hoy tan lejos de nosotros como esta forma de pensar. Ciertamente, Weiss y Schweitzer se equivocaron al interpretar apocalípticamente la escatología de Jesús en el sentido de una completa destrucción del mundo existente y de un descenso milagroso de un nuevo mundo celestial. Pero, aunque hoy ya no se suele atribuir este trasfondo de representaciones apocalípticas al Jesús histórico, sino a una tradición bíblica más tardía, el descubrimiento del carácter escatológico del mensaje de Jesús sigue teniendo validez. Sin embargo, este mensaje escatológico del futuro de Dios no puede sino seguir pareciéndole mitológico a un pensamiento histórico de orientación puramente inmanente. De ahí que, al principio, la persona y la «causa» de Jesús deban antojársele algo extraño a un pensamiento puramente secularista.

El segundo conocimiento fue aún más importante: los evangelios no permiten escribir una vida de Jesús. No son una biografía suya ni nos presentan su psicología; más bien son anuncio pospascual en forma de relatos históricos. Tal es la afirmación más importante de la historia de las formas (Formgeschichte), cuyos representantes son Martin Dibelius y Rudolf Bultmann. El método y los resultados de la historia de las formas fueron combatidos durante mucho tiempo, entre otras razones porque en la escuela de Bultmann estos resultados estaban estrechamente vinculados con la interpretación existencialista y con el programa de desmitologización del Nuevo Testamento. Sin embargo, son fundamentalmente independientes de estos. Entretanto han encontrado acogida, de forma moderada, en la constitución sobre la divina revelación del concilio Vaticano II. En ella se distinguen tres etapas en la tradición de los evangelios: lo que Jesús mismo hizo y dijo; lo que los apóstoles tras la Pascua, a la luz de la resurrección y la venida del Espíritu Santo, «transmitieron con aquella comprensión más plena»; y finalmente, la actividad redaccional de los evangelistas, que según la situación de la Iglesia elegían unas cosas, resumían otras o las aclaraban, conservando con todo ello la forma de la predicación`. Así, el magisterio católico asumió en sus rasgos fundamentales las afirmaciones más importantes de la historia de las formas.

Estos dos conocimientos significan el final de la investigación sobre la vida de Jesús. Sin embargo, desde el punto de vista sistemático es posible sacar diferentes conclusiones. Sobre el terreno del escepticismo histórico se cultivaron ciertas posturas no exentas de extravagancia y exageración30. Pues del fracaso de la investigación sobre la vida de Jesús se sacó en parte como consecuencia la legitimidad de regresar a las viejas vías de la cristología dogmática. Muchos «conservadores» se apropiaron de los resultados exegéticos «progresistas» y argumentaron: puesto que no podemos establecer históricamente nada seguro sobre Jesús, atengámonos por entero a la predicación pospascual de la Iglesia. Así se llegó a las corrientes neo-ortodoxas en la teología del siglo XX, en las que a veces se produjo una extraña simbiosis entre dogmática eclesial y exégesis moderna. Por otra parte, se produjo una muy debatida confusión de frentes (Ernst Cuanto más se aclaraban ciertos aspectos de la nueva exégesis juzgados como negativos, eran precisamente los «conservadores» quienes hacían suya la empresa de la teología liberal de la investigación sobre la vida de Jesús, contra la que ellos mismos habían luchado hasta entonces. De este modo creían poder salvar de la quema lo que era salvable. Otra consecuencia muy distinta fue la que sacó el propio Bultmann. De la necesidad histórica hizo, por así decir, una virtud teológica. Según él, no podemos en absoluto preguntarnos sobre qué hay detrás del kerigma sobre el Jesús histórico, pues esto sería intentar asegurar la fe mediante argumentos objetivos y, en el fondo, una falta

de fe. «No sé ni quiero saber lo que sucedió en el corazón de Jesús» 31. Lo decisivo para él es solamente el hecho mismo de su venida. Así puede conjugar Bultmann un punto de vista de la fe expresamente radicalizado con un escepticismo histórico radical. Sin embargo, de ese modo destruye la significatividad de la figura de jesús, que es la que hace posible la fe.

2. La nueva pregunta por el jesús histórico

Bultmann es hoy ya un clásico de la teología del siglo XX, pero en ningún caso constituye ya el «último grito». Tampoco en la cuestión del jesús histórico se ha resignado la teología posbultmanniana a la posición del gran teólogo y exégeta. Gracias sobre todo al avance realizado por se llegó a la «nueva pregunta por el jesús histórico» 32. K semann retomaba así una legítima exigencia de la liberal investigación sobre la vida de jesús bajo el nuevo enfoque teológico del presente. Fueron esencialmente dos razones las que contribuyeron decisivamente a ello.

Primera: aunque nos resulte imposible la reconstrucción de la vida de jesús y aunque tengamos que caracterizar muchas de las palabras y los hechos de jesús referidos en los evangelios como teología pospascual, como inserciones redaccionales y otras cosas parecidas, la investigación histórica no nos ha dejado un legado de escombros hasta el punto de que hoy no podamos afirmar prácticamente nada con seguridad. La situación dista mucho de ser tan confusa y desesperanzada como, de forma sensacionalista e irresponsable, la presentan algunas publicaciones populares y parciales. No hay razón alguna para un escepticismo histórico radical. Günther Bornkamm observa con razón que la fe de la comunidad no es «un puro producto de la fantasía, sino la respuesta a la figura y la misión de jesús en su totalidad». Los evangelios no «dan motivo alguno para la resignación y el escepticismo. Más bien permiten, aunque de una forma completamente diferente a la de las crónicas y las presentaciones históricas, que la figura histórica de jesús se nos presente con toda su fuerza e inmediatez. De modo muy evidente, lo que los evangelios cuentan sobre el mensaje de jesús, sobre sus acciones y su historia sigue estando tan caracterizado por una autenticidad, una frescura y una singularidad no superada por la fe pascual de la comunidad que inmediatamente nos hacen retroceder hasta la figura terrena de Jesús». Bornkamm considera que lo específico del género literario de los evangelios consiste en que predican mediante una historia y que predican al tiempo que cuentan una historia. «La tarea teológica consiste en hallar la historia en el kerigma de los evangelios, pero también el kerigma en esta historia»`.

Segunda: este programa nos conduce al objetivo que subyace a la nueva pregunta por

el jesús histórico. K semann vio con acierto que, tras el descuido del jesús terreno y la insistencia unilateral en el Cristo predicado, se encontraba el peligro de un docetismo kerigmático y, por consiguiente, una desvalorización y una negación del valor de la humanidad de jesús y de su significado salvífico para nosotros. Vuelve a salir a la luz un objetivo fundamental de la cristología de la Iglesia antigua: la humanidad y la historicidad de nuestra redención. Pero vio aún un peligro ulterior tras la teología de Bultmann: el peligro del entusiasmo, que, por causa de la experiencia y la acentuación de la realidad salvífica actual, olvida que esta salvación tiene su origen en la cruz histórica y que Cristo vive a la sombra de la cruz hasta la plena realización escatológica de la redención. Por consiguiente, aquí se olvida que ciertamente jesús está presente en la Iglesia y en su predicación, pero que Cristo no se agota en la Iglesia, sino que es el Señor de la Iglesia. El hecho de que jesucristo preceda y esté por encima de la Iglesia significa que la palabra de esta no puede ser identificada sin más con la palabra de Cristo. La Iglesia está atada a un criterio que le ha sido dado previamente. Esta precedencia de Cristo con respecto a la Iglesia debe encontrar expresión en la pregunta por el jesús histórico. Esta tiene que documentar que Jesús es el comienzo y el fundamento permanente como la norma de la fe. Pero precisamente por eso todo depende de saber quién era este jesús de Nazaret, cuál era el contenido de su mensaje y que decía de sí mismo.

## 3. El mensaje del reino de Dios

Para entender a jesús, lo mejor es partir de su comportamiento. Sin duda alguna, Jesús cumplía con los deberes de un judío piadoso, participaba en los servicios religiosos de la sinagoga y del templo y oraba. Sin embargo, no era el tipo de piadoso que habitualmente imaginamos, entonces como también ahora. Su piedad muestra rasgos inauditos, incluso revolucionarios, que fueron percibidos por los piadosos de entonces como escandalosos y blasfemos. Jesús no es un asceta; se le encuentra en los banquetes de los ricos. Por eso tuvo que aceptar que se le tildara de comilón y borracho (cf. Mt 11,19). Más aún: Jesús no observa las prescripciones rituales de purificación (cf. Mc 7,1-23), quebranta el mandamiento del sábado (cf. Mc 2,23-28) y se relaciona con publicanos, prostitutas y pecadores (c£ Mc 7,13-17), por consiguiente, con los «marginados» de entonces. Pone fin a las barreras consagradas por las convenciones sociales y religiosas. La norma de la auténtica piedad no es para él la letra de la ley, sino el hombre. El hombre no está hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre (cf. Mc 2,28). Por eso llegó a hacer que a los representantes de la institución religiosa de entonces les hirviera la sangre, provocando su oposición.

Por otra parte, sin embargo, deben considerarse fallidos todos los intentos por hacer

de jesús un revolucionario político en el sentido habitual del término. Lo característico del comportamiento de Jesús se evidencia en el hecho de que no perteneció a los zelotes. Estos se enfrentaban con violencia a los poderes religiosos y políticos establecidos. En cambio, en el centro del mensaje ético de jesús no se encuentra la violencia, que solo provoca más violencia, sino el amor. Jesús no quiere infligir heridas, sino curarlas. Por eso pone fin al círculo vicioso de la violencia y la contraviolencia con el manda miento del amor al enemigo (cf. Mt 5,38-48). Jesús exige incluso la renuncia a la violencia y recorre él mismo el camino de la no violencia y de la disposición al sufrimiento. No cabe duda de que una actitud así tiene indirectamente consecuencias sociales. Sin embargo, con ella Jesús se convierte en un revolucionario en un sentido mucho más profundo que el que habitualmente damos a este término34. No responde a ningún modelo conocido. Exige una conversión que no solamente concierne a las estructuras externas y a las formas de comportamiento, sino también a los ideales y a la orientación fundamental, al corazón del hombre.

La libertad inaudita con la que se comportaba jesús suscita una pregunta: «¿Con qué autoridad haces esto?» (Mc 11,28). ¿Dónde radica el fundamento y el centro de esta existencia? La respuesta sería: la fuerza y la inspiración de esta libertad inaudita la obtiene jesús de lo que anunciaba como la llegada del reino de Dios. «La solidaridad humana es el espacio vital, pero no el fundamento y la meta de su Evangelio» 35. La libertad con que prometía la salvación a los pecadores y a los marginados exige, por su parte, una justificación. El centro de su mensaje y el verdadero contenido de su existencia es el reino de Dios (c£ Mc 1,14s). Casi todos los exégetas están de acuerdo en que el reinado de Dios36 no alude a un reinado y un reino tal como generalmente los conocemos nosotros. No fundamenta ningún orden político teocrático. Al contrario, suprime definitivamente todas las pretensiones humanas de dominio, porque proclama un reinado que se sustrae radicalmente al poder del hombre y está reservado en exclusiva a Dios (cf. Mc 13,32). El reinado de Dios no es en absoluto intrahistóricamente deducible; según el mensaje de jesús viene «como el relámpago» (Mc 24,27), nunca se sabe cómo (c£ Mc 4,26-29). Es el señorío de Dios mismo, la revelación de su divinidad, la instauración de su derecho y de su justicia y, al mismo tiempo, la suma de la expectación salvífi ca humana. Si el hombre renuncia a la preocupación por su propia salvación y confía en Dios, entonces se libera de la inhumana opresión del mérito y de la angustia vital. De ahí que la alegría sea un don esencial de la llegada del reinado de Dios. Al fin y al cabo, la salvación del hombre solo es posible si se sustrae a los fines intrahistóricos y se fundamenta en aquello que en último término está por encima de todo fin. La revelación de la divinidad de Dios y el don de la humanidad a la persona son, por eso, las

dos caras de un único acontecimiento: Deo servire regnare est (Misal romano). El reinado de Dios significa que Dios convierte su propia causa en la causa del hombre y hace suya la causa del hombre.

El reinado de Dios no podemos organizarlo de forma revolucionaria ni evolutiva ni conservadora. Lo único que el hombre puede hacer para su llegada es renunciar a su actitud fundamental enfocada a su propia seguridad, a su querer dominar y poseer, creando así un espacio para Dios como el único apoyo fidedigno. Lo que se le exige es, por consiguiente, una nueva orientación radical: la conversión. Esta es la formulación negativa de lo que Jesús quiere decir positivamente con el término fe. «Fe» significa reconocimiento del ser divino de Dios. Este reconocimiento se hace práctico y concreto allí donde el hombre apuesta por Dios y confía en él. La fe no es ningún mérito, sino la renuncia a este, el pleno vaciarse para Dios, para poder así ser llenado completamente por él. De ahí que la fe sea el modo concreto de la existencia del reinado de Dios en el hombre. Dios es Señor donde es creído como tal, donde se le presta obediencia. La fe y el reino de Dios son las dos caras de una y la misma realidad. La llegada del reinado de Dios significa que Dios se hace respetar en el reconocimiento creyente del hombre.

Esta concentración del mensaje de jesús en la fe no significa reducirlo a un mensaje puramente interior y espiritual. Sus milagros dan testimonio de que el mensaje jesuánico de la venida del reinado de Dios afecta a todo el hombre en todas sus dimensiones corporales y sociales37. Sin duda alguna, los milagros de jesús constituyen hoy un difícil problema no solo científico, sino también histórico. Sin embargo, entre los exégetas existe un consenso sobre la imposibilidad de negar históricamente un cierto núcleo de milagros, sobre todo las curaciones de enfermos y los exorcismos. Además, los milagros están estrechamente relacionados con dichos de jesús que se consideran auténticos (c£, p. ej., Lc 11,20). De lo contrario, sería difícil explicar cómo se habría formado una tradición tardía sobre los milagros. Estos milagros no son prodigios, sino signos. Quieren llevar a la fe y, por otra parte, solo en la fe pueden reconocerse claramente como acciones poderosas de Dios. Así pues, son signos del reinado de Dios que está viniendo. En ellos se hace presente provisionalmente (prolépticamente) el reinado de Dios; en ellos se manifiesta que el reinado de Dios lleva a todo el hombre a la salvación y a la plenitud.

4. La cuestión cristológica

El comportamiento de jesús, su mensaje y sus acciones nos sitúan inevitablemente ante la pregunta: ¿quién era este jesús? ¿Qué dice de sí mismo? La respuesta no es sencilla. Hoy tenemos que partir del hecho de que todos los títulos cristológicos de majestad (Hijo

de Dios, Hijo del hombre, Mesías, profeta, siervo de Dios, etc.38) no tienen su origen en el jesús terreno, sino que hay que atribuirlos a la predicación más tardía de la Iglesia primitiva. Jesús no se anunció a sí mismo; anunció a Dios y su reinado. Él no enseñó ninguna cristología. Por consiguiente, a lo sumo podemos preguntarnos por una cristología indirecta e implícita de Jesús. Es el camino que ya había señalado Bultmann y que siguió sin vacilar la teología posbultmanniana39. Este camino conduce a unos resultados mucho más convincentes que los de una apologética temerosa, que quiere salvar cada uno de los títulos de majestad como dichos auténticos de jesús.

De nuevo podemos partir, en principio, del comportamiento de Jesús. Lo inusual de su comportamiento y la libertad y la soberanía que en este se expresan implican una cristología, a saber, Jesús no solo predica el reinado de Dios como los profetas, sino que también lo trae. En los milagros irrumpe aquí y ahora ese reinado de Dios: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). En este lógion, considerado generalmente como auténtico, se pone claramente de manifiesto la conexión entre su persona y su «causa». Jesús incluye su persona en su «causa». La acción de Jesús, en este caso la expulsión de demonios, y la venida del reinado de Dios están directamente vinculadas. En la acción de Jesús y en su aparición ha llegado el reinado de Dios. Lo mismo cabe decir de su predicación. En las antítesis del Sermón de la montaña (la primera, la segunda y la cuarta se consideran auténticas) se expresa esto con claridad: «A los antepasados se les dijo... pero yo os digo» (Mt 5,21.27.33). Jesús se atreve aquí a cuestionar la más alta autoridad del judaísmo, la autoridad de Moisés. Más aún, se pone por encima de la palabra de Dios en el Antiguo Testamento. Pretende ser el mensajero de la palabra definitiva de Dios. Por eso no necesita confirmación alguna de sus palabras. El amén, que normalmente sirve de confirmación para el discurso de otro, lo usa para su propia palabra: «Amén, amén, pero yo os digo...». Este uso lingüístico del amén, característico de Jesús, implica toda una cristología40. A diferencia de los profetas, Jesús no remite su palabra a la palabra de Dios: «Oráculo del Señor». Él responde de su propia palabra y habla con una autoridad propia más alta que la del Antiguo Testamento. Es más que un profeta. No podemos decirlo de otro modo: él pronuncia la palabra misma de Dios.

Lo que en el jesús histórico se dice implícita e indirectamente, se expresa explícita y directamente después de la pascua. Los títulos cristológicos de majestad y toda la cristología pospascual deben entenderse como respuesta de la comunidad a la llamada decisiva de jesús y a su pretensión. Todo ello no falsifica el mensaje de jesús, sino que responde a él y lo explicita. La inaudita pretensión del jesús terreno conduce

inmediatamente a la afirmación del cuarto evangelio: «Yo y el Padre somos uno» Un 10,30). Sin embargo, en los estratos y escritos pospascuales del Nuevo Testamento no encontramos enunciados propiamente ontológicos en el sentido de la doctrina posterior de las dos naturalezas. El Nuevo Testamento conoce, más bien, una cristología funcional, es decir, enunciados que expresan el significado salvífico de Jesús. Al Nuevo Testamento no le importa tanto decir quién es Jesús en sí, sino lo que él significa para nosotros. Ahora bien, se tergiversaría el sentido de esta constatación si se quisiera contraponer ambos aspectos. Uno de los rasgos realmente característicos de Jesús es que se identifica por completo con su función. Él es lo que significa. Su mensaje está avalado por su persona. De él puede decirse verdaderamente que su persona es pura funcionalidad. Aquí no pueden separarse de ningún modo persona y función41. Él entiende su vida completamente como obediencia al Padre y como servicio a los hombres. No quiere ser nada desde sí ni nada para sí. A partir de Dios, él es completamente el hombre para los demás. En esta doble apertura se compromete y se consume hasta la muerte. Así pues, él es en su persona la forma de existencia del reinado del amor de Dios. Es todo esto de modo tan radical que él, en su libre obediencia humana, es una forma completamente vacía y un instrumento para la existencia y la acción de Dios en la historia. En este sentido, es el Hijo de Dios. En su total y absoluta obediencia humana, Jesús es el modo de existir de Dios. Por eso, también el dogma cristológico posterior, según el cual Jesús es completamente hombre y completamente Dios, tiene su razón. En el contexto de una problemática vinculada al momento histórico y en una terminología históricamente condicionada, expresa de forma válida, aunque necesitada de interpretación y susceptible de revisión, la «causa» de Jesús42.

Mediante su obediencia, jesús nos abre una nueva posibilidad de ser hombre: en obediencia a Dios, vivir comprometidos por completo a favor de los demás. Como el obediente por antonomasia, él es testigo de un nuevo modo de existencia, la existencia a partir de la fe. Por eso, la fe, en último término, no significa otra cosa que hacer propia la actitud más profunda de Jesús. A través de jesús se nos da la posibilidad de una nueva libertad, que se revela en el servicio a los demás. Este proyecto de ser hombre de un modo nuevo asume todo lo que de noble, bueno y grande hay en otros ideales humanos y, sin embargo, se diferencia de ellos. Solo mediante el propio comportamiento de jesús se capta lo que en concreto significa la existencia a partir de la fe. Jesús es el signo y el testigo de la fe43

¿Qué hay de esta pretensión de Jesús? ¿Cómo podemos saber que tenía razón? Carecería de sentido querer aducir una prueba para esta pretensión. No obstante, hay un

modo de verificarla. La realidad y la posibilidad del ser humano, que nos encontramos en Jesús, pueden mostrar su verdad interna si se acreditan en los fenómenos de nuestra condición humana, en la grandeza y la miseria del ser humano. El hombre oscila entre ambas. ¿Debe dar la razón a los signos que le estimulan a confiar en su grandeza, o a los otros, que le llevan a la desesperación? Lo convincente de la figura y del mensaje de Jesús es que hacen justicia a los dos fenómenos. Jesús muestra la grandeza del hombre. Le revela su vocación y su misión. Pero también le muestra su miseria. Le muestra que, por sí mismo, es incapaz de estar a la altura de esta grandeza. Con el conocimien to de nuestra miseria se nos protege del orgullo, y con el conocimiento de nuestra grandeza se nos protege de la desesperación. Así pues, en jesucristo se nos revela la verdadera humanidad del hombre. Eso confiere una evidencia interior a su pretensión y a su mensaje. En ninguna otra parte nos encontramos con unas afirmaciones tan claras que hagan justicia de igual modo a la situación del hombre. Por eso es legítimo que nos preguntemos quién hay que nos dé algo mejor. ¿Adónde iremos, si no? ¿Dónde encontraremos tales palabras de vida?

# IV

# La verdad de la fe

## 1. La Pascua como fundamento de la fe

El creyente debe estar preguntándose continuamente y no solo hoy: ¿por qué creo en realidad? Cuando entiende su fe no solo como una convención asumida sin pensar, él mismo se hará esta pregunta cada vez más: ¿puedo justificar mi fe ante mi conciencia intelectual? ¿Es realmente verdad lo que creo? Hasta ahora hemos podido responder la pregunta por la verdad de la fe solo de forma provisional. Hemos indicado algunos signos particulares que conducen a la fe. Sobre todo, hemos remitido a jesús de Nazaret como al signo y testigo de la fe. Aun así, no hemos respondido a la pregunta. La pregunta por la verdad de la fe se mantiene en definitiva abierta también con Jesús. Desde un punto de vista humano, jesús fracasa en la cruz. Como a millones antes que él, los poderes de la mentira y de la violencia lo quitaron también de en medio. ¿No es por ello la figura de jesús de Nazaret un motivo más para creer en la falta de sentido en lugar de creer en un sentido último?

La pregunta es muy seria. Jesús llegó a identificar tanto su «causa» con su persona, que después de su muerte, los discípulos, aunque lo hubieran querido, no habrían podido simplemente «seguir» llevando adelante su «causa» y conservando viva su memoria. Con la persona de Jesús murió también su «causa», cuestionando fundamentalmente la verdad de su mensaje. Por eso afirma Pablo con toda razón: «Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es vana... Si hemos puesto nuestra esperanza en Cristo solo para esta vida, somos los hombres más dignos de compasión» (1 Cor 15,17.19). De ahí que la comunidad primitiva respondiera a la pregunta por la verdad de su fe con el mensaje de la resurrección de Jesús realizada por Dios. Según su convicción, mediante esta acción Dios mismo se declaró a favor de Jesús de Nazaret, el Jesús terreno y crucificado, lo confirmó y lo constituyó en Señor del mundo.

Esta respuesta nos plantea hoy, al menos a primera vista, más problemas que soluciones. Es verdad que las famosas teorías racionalistas (la hipótesis del fraude, la hipótesis de la muerte aparente, la hipótesis de la alucinación, etc.) de la bibliografía científica pertenecen ya, más o menos, al pasado. Sin embargo, no por ello se ha hecho hoy más fácil la cuestión de la resurrección44. El lugar de la negación directa ha sido ocupado por las interpretaciones más diversas. Estas quieren explicar, cada una a su modo, la resurrección de Jesús como un simple medio de interpretación, es decir, como

un enunciado que interpreta en una clave determinada lo que verdaderamente se afirma. Así, Rudolf Bultmann entiende la resurrección como interpretación del significado salvífico de la cruz4s mientras que Willi Marxsen la considera como interpretación del acontecimiento de una visión que después disparó una serie de funciones y suscitó en los primeros discípulos la convicción de que la «causa de Jesús» seguía adelante46

Todo esto suena extraño. Pues el fundamento de nuestra fe y de nuestra esperanza no puede ser el hecho de que Jesús viva en la memoria de sus discípulos, sino solamente el hecho de que viva junto a Dios. Sin embargo, justo por esto, la resurrección de Jesús no es un hecho histórico constatable objetiva y neutralmente. En este sentido, hay algo cierto en las interpretaciones mencionadas: la palabra «resurrección» es solamente una imagen. Es tomada del despertar de alguien que duerme («resucitar» procede del verbo latino resuscitare, de re- y suscitare, «despertar»; en el sustantivo alemán Auferweckung, la alusión al hecho de despertar es patente) y de ahí se aplica a una realidad por completo diferente. Por cuanto concierne al contenido, el término «resurrección», en el marco de la terminología apocalíptica, no se refiere a una vuelta a la vida anterior, sino al comienzo de una nueva vida, a la irrupción del nuevo eón. La realidad de esta nueva vida se sustrae a nuestra experiencia habitual. Sobre este tema no se puede hacer otra cosa que expresarse con el lenguaje figurado de la fe.

Al preguntarnos por la resurrección desde un punto de vista histórico, no podemos remontarnos más atrás de los testimonios pascuales de los primeros discípulos, que afirmaban que habían visto al Señor resucitado y que él los había enviado (c£ Lc 24,34; 1 Cor 15,38; Mt 28,16-20; Gál 1,11-16; 1 Cor 9,1). A diferencia de los evangelios apócrifos, los evangelios canónicos no describen en ninguna parte el hecho mismo de la resurrección. Tampoco llegamos a saber nada del cómo de las apariciones del Resucitado. A pesar de todo, no debemos imaginárnoslas como algo particularmente prodigioso. Pues ello equivaldría a pensar de forma grotesca que los primeros testigos de la fe pascual fueron dispensados de la fe por estas mismas experiencias «deslumbrantes». Por consiguiente, tuvo que tratarse de un ver creyente, de un ser afectados y sorprendidos de modo inmediato por jesucristo, mediante el cual el Señor resucitado se acreditó definitivamente en la fe los discípulos47. Y los discípulos tuvieron que entender que el futuro de Dios, que jesús había prometido a todos los hombres, vale en primer lugar también para él, y que, por consiguiente, su persona y su obra, por la fidelidad de Dios, no han fracasado en la cruz, sino que poseen un futuro definitivo y posibilitan el futuro. De ahí que lo decisivo en la fe pascual es que en ella se revela definitivamente quién es Dios: aquel cuyo poder abarca la vida y la muerte, aquel que llama a existir lo

que no existe (c£ Rom 4,17). En la resurrección de Jesús, Dios se ha definido a sí mismo con validez definitiva y ha revelado su divinidad. Es el Dios que da la vida a los muertos. Con él es posible la esperanza contra toda esperanza (cf. Rom 4,17s).

La resurrección de jesús y el reinado de Dios que en ella se revela son el fundamento último de la confianza del que tiene fe. La resurrección es el fundamento, el comienzo y la aparición de un mundo redimido del poder hostil a Dios, del mal. En el presente experimentamos aún los poderes del mal, de la injusticia, de la mentira y de la violencia. Por eso, la fe pascual fue desde el principio una fe impugnada, que depende de signos garantizadores. Las preguntas críticas y las objeciones las encontramos ya en los textos neotestamentarios. De ahí que se recogieran ya desde muy pronto los nombres de los primeros testigos (c£ 1 Cor 15,5-8) y que se remitiera a las experiencias de los banquetes comunitarios y también, al menos en algunos estratos de la tradición, a la tumba vacía. Sin embargo, esta nunca fue lo principal: no puede tener sino valor de signo. Con la ayuda de estos signos se buscaba hacer creíble la fe pascual. Pero ya desde el principio se sabía que tales signos nunca son unívocos, sino siempre ambiguos. La tumba vacía podía explicarse de igual modo como resultado de un engaño (c£ Mt 28,13). Por eso remitía Pablo a sus propias experiencias en la fe, que precisamente en la tribulación más extrema le permitió experimentar una y otra vez la fuerza de la Pascua (cf. 2 Cor 1,3-11). Quería ser con toda su existencia signo y epifanía del Señor resucitado (c£ 2 Cor 4,7-14). Cuando se le pedía una prueba, respondía: probadlo vosotros mismos (cf. 2 Cor 13.15). Por consiguiente, una experiencia que corrobore la fe únicamente es posible si uno se pone en camino. Solo abandonándose a la fe y realizando por uno mismo el experimento de la fe cabe experimentar la verdad de esta48. Solo quien se deja acoger en la nueva historia iniciada con Cristo experimentará, en forma de signo, su verdad. Solo quien hace la verdad viene a la luz (cf. Jn 3,21). La verdad de la fe se capta solamente en la praxis de la fe.

Al preguntarnos por la verdad de la fe, no podemos tomar como punto de partida una comprensión de la verdad que es extra ña a la fe. Tenemos que confiarnos a la comprensión de la verdad que tiene la Escritura49, sobre todo tal como se manifiesta en el testimonio de la resurrección. A diferencia de un concepto de verdad ampliamente extendido, la verdad en sentido bíblico no es simplemente la adecuación entre el pensamiento y la realidad (adaequatio re¡ et intellectus). La verdad es, más bien, un acontecimiento en cuya realización se acredita el presupuesto originario. La verdad no se puede constatar, más bien se manifiesta. Verdad e historia están aquí en relación inmediata. La verdad de la fe se revelará de forma plena solo escatológicamente, cuando

Dios sea todo en todas las cosas (cf. 1 Cor 15,28). La verdad de la fe, que nosotros ahora experimentamos, es solamente la anticipación en forma de signo de esta visión escatológica bajo las condiciones del tiempo presente. Por eso, la fe solo es posible en referencia a la esperanza.

2. Las vías tradicionales de fundamentación de la fe

El Nuevo Testamento no llega aún a elaborar los numerosos aspectos de esta comprensión de la verdad en una teoría completa de la fundamentación de la fe. Solo al intensificarse en el transcurso de la Modernidad el conflicto entre la fe y una comprensión de la verdad orientada a la verificación racional, se intentó desarrollar tal teoría de la fundamentación de la fe en la denominada doctrina del analysis fidei5°. Pero ya desde el principio se encontró con un dilema. Por una parte, tenía que defenderse la responsabilidad humana del acto de fe. Una fe ciega sería ciertamente inhumana e irrespon sable. De ahí que hubiera que mostrar cómo podía plantearse el acto de fe de un modo intelectualmente honesto. Por otra parte, la fe dejaría de ser fe si se pudiera probar racionalmente. Por eso, la cuestión de la fundamentación de la fe ha sido siempre para los teólogos una cruz y una tortura. El magisterio eclesial ha condenado ambos extremos: el racionalismo teológico, que reduce la fe a conocimiento, y el fideísmo, para el que la fe es un salto ciego, una pura intuición`. Para abrirse paso entre ambos extremos, la apologética tradicional ha distinguido entre el verdadero fundamento y motivo de la fe, que solamente puede captarse en la misma fe, y los motivos de credibilidad, que deben hacer humanamente responsable la aceptación de la fe.

Como motivos de credibilidad se mencionan habitualmente los signos que ya en el Nuevo Testamento desempeñan una cierta función como signos de la fe: los milagros y las profecías. Su tarea, según la teoría tradicional de la fundamentación de la fe, es la de hacer ver, como signos, que en la revelación entra en juego algo más que las fuerzas meramente naturales y humanas. En una orientación apologética más reciente, el denominado método de la inmanencia, cuyo principal representante es Maurice Blondel, en lugar de subrayar estos motivos de credibilidad exteriores, insiste en los motivos internos, que deben dirigirse no tanto a la razón cuanto a la disposición subjetiva para creer. Se intentaba mostrar así que la fe corresponde a las necesidades subjetivas del hombre, se hacía referencia a su belleza y sentido internos, se ponía de relieve que está en posición de dar una respuesta a los problemas sociales del hombre. Una tercera orientación, el denominado «método de la providencia», no remite a los signos de la historia de la salvación misma, sino a la Iglesia, que representa «un gran y perpetuo motivo de credibilidad y de testimonio irrefragable de su divina legación», y ciertamente

lo es por «su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, en su unidad católica y su invicta estabilidad» 5z.

Estos tres métodos tienen, todos, sus dificultades. A primera vista, esto resulta obvio en el último método mencionado. Para muchos hombres, la Iglesia es hoy, en su forma concreta, mucho más un obstáculo para la fe que una ayuda. Por el mismo motivo, los argumentos adoptados por el segundo método no terminan de convencer. Se quedan como algo abstracto si no son practicados de forma creíble en la comunidad de los creyentes. El cristianismo tiene que demostrar en la práctica que corresponde a las cuestiones y las necesidades del hombre y de la sociedad. En lo que concierne al primer método, sin embargo, ya hizo notar Lessing53 la diferencia que existe entre los milagros y las profecías que yo mismo experimento y aquellos que otros dicen haber experimentado y que solo conozco por la historia. No es posible fundamentar la certeza de la salvación solamente sobre tal certeza histórica. Para ello hacen falta «pruebas del espíritu y de su fuerza» Por eso, Lessing exige que la credibilidad de la fe se muestre en la experiencia actual. Lo que quiere decir con esto lo explica remitiendo al final de su escrito al testamento apócrifo del apóstol Juan, concretamente a las legendarias palabras del ya anciano Juan: «Hijitos, amaos unos a otros». Es decir, que la credibilidad de la fe debe mostrarse en la práctica de la fe, en el amor. Este es el signo y el milagro que hace concretamente creíble la fe54

El resultado de la crítica de las diferentes vías propuestas para demostrar la credibilidad de la fe es el siguiente: no es posible demostrar la credibilidad de la fe por vía puramente abstracta e intelectual. Es una tarea que recae en la comunidad de los creyentes. La credibilidad de la fe depende decisivamente de la credibilidad de la Iglesia. Es inútil proclamar abstractamente que la fe está al servicio de la libertad del hombre cuando al mismo tiempo se practica en la Iglesia un sistema de carencia de libertad y de miedo, cuando todos los impulsos de una vida libre se observan con recelo y llegan incluso a reprimirse. Es inútil entonar el canto de la fraternidad de todos los hombres y seguir manteniendo un régimen absolutista. La prueba de la credibilidad de la fe es solo posible, sobre todo hoy, si al mismo tiempo uno se esfuerza al máximo por una reforma de la Iglesia. Solamente los cristianos individuales y las comunidades cristianas que dan testimonio de la fe con toda su existencia pueden ser signo creíbles

Todos estos modos de probar la credibilidad de la fe no son aún una prueba de la fe. Fundamentan la posibilidad, la responsabilidad y el sentido externos de la fe, pero sin aportar la evidencia interna de lo creído. Por ello se quedan en la antesala de la fe (praeambula fidei)56. El motivo interno y el verdadero fundamento de la fe, según la

doctrina tradicional, que en este punto fue acogida en la definición del Vaticano 1, es solamente la autoridad de Dios que se revela, de la que hay que decir que no puede errar ni inducir a otros al error57. La verdad y la veracidad de Dios son, por consiguiente, el fundamento último de la certeza de la fe.

En esta definición hay dos puntos que merece la pena tener en cuenta. En primer lugar, se habla de la auctoritas Dei revelantis y no de la auctoritas Dei imperantis. No estamos, pues, ante una pura perspectiva de autoridad. No se dice simplemente: Dios se ha revelado así y así, y con esto basta. Ese positivismo de la fe y ese enfoque de la obediencia no corresponden a la doctrina eclesial. La certeza de la fe se fundamenta, más bien, en la evidencia y la autoridad de la verdad de Dios. Esto significa que no se pueden, como sucede hoy a menudo, reducir los problemas de la fe a problemas de obediencia. Las cuestiones de fe ya no pueden reducirse de ningún modo a cuestiones de obediencia eclesiástica. Nosotros no creemos a la Iglesia, sino que creemos porque y en la medida en que estamos convencidos de la verdad del Dios que se revela.

Aún queda un segundo punto en la definición del Vaticano 1 que merece destacarse. El fundamento de la fe no son los milagros y las profecías ni la Iglesia y sus declaraciones magisteriales. El fundamento de la fe es solamente la verdad de Dios. La fe no significa sostener la verdad de unos hechos milagrosos y de unas afirmaciones de fe presentadas con autoridad; más bien la fe se tiene en pie o se cae en la medida en que uno esté o no dispuesto a entregarse a Dios como el fundamento y fin de su existencia. Se cree en Dios, pero no en dogmas o en la Iglesia; más bien, la Iglesia cree en Dios. Ningún dogma llega a plasmar de forma adecuada esto, que es el verdadero contenido de la fe. La verdad de Dios es siempre mayor que todas las afirmaciones que hagamos sobre ella. Por eso podemos y debemos diferenciar entre el fundamento de la fe y las representaciones y enunciados de ella, que siempre están históricamente condicionados.

Puesto que Dios como fundamento verdadero de la fe permanece en definitiva indisponible e inalcanzable para el conocimiento humano, el hombre solo puede conocer a Dios en la fe, solo puede reconocerlo como autoridad, si el propio Dios se da a conocer. Todo intento del hombre por llegar hasta Dios con sus propias fuerzas está abocado a no ser más que un atentado contra él; todo intento de conocerlo con sus propias fuerzas resulta al final un desconocimiento. Si intentáramos asir a Dios según las condiciones de nuestras propias capacidades cognoscitivas, acabaríamos con él y lo degradaríamos a la categoría de un ídolo nuestro. Por eso, la posibilitación del conocimiento de Dios tiene que seguir siendo cosa suya. Dios tiene que dar también al hombre las condiciones bajo las cuales este pueda conocerlo. Solo así permanece Dios

como dueño de su palabra, y solo así puede la divinidad misma de Dios convertirse en el fundamento de nuestra certeza de fe. A esto se refería la teología escolástica con su teoría de la luz de la fe y de la gracia que ilumina la fe. La gracia de la fe no concierne a un contenido objetivo de la fe, sino a la condición, dada por Dios mismo, de la posibilidad de la fe. Ella crea la connaturalidad y congenialidad del conocimiento humano con su objeto. Por eso, la gracia de la fe no es un tapaagujeros para lo que le falta al modo humano de conocer; ella da, más bien, un nuevo poder de visión y una nueva agudeza, que nos capacitan para comprender plenamente los signos de la fe. Siguiendo a Pierre Rousselot se habla, por eso, con frecuencia de los «ojos de la fe» 58. Hablando más bíblicamente, tendríamos que referirnos aquí a la función del Espíritu Santo. Él es el poder que hace actualmente presente el reinado de Dios que irrumpió definitivamente con la Pascua. Mediante él somos introducidos en el nuevo comienzo, en él podemos experimentar ya ahora los signos del venidero reinado de Dios.

3. La justificación de la fe, hoy

Con lo dicho hemos expuesto, en sus rasgos más importantes, la fundamentación teológica de la fe. Sin embargo, es una exposición que nos deja insatisfechos. Allí donde terminan las explicaciones teológicas, comienzan nuestros problemas actuales. La referencia a Dios como fundamento último y garante de la fe podía valer para un tiempo en el que Dios y su autoridad eran un presupuesto obvio y acogido por todos sin discusión. En nuestra época posilustrada, la referencia a una verdad absoluta, que exige una obediencia incondicional, debe aparecer como ruptura del diálogo y expresión de un pensamiento autoritario. Sobre todo, los representantes de un racionalismo crítico, como Karl Popper, Hans Albert, William Bartley y otros, ven en todo pensamiento teológico y filosófico que se interroga sobre un fundamento último de la certeza una ruptura del diálogo, una huida al compromiso y, unido a ello, el peligro de un monopolio de la visión del mundo con pretensiones infalibles de obediencia, persecución y discriminación de los que piensan de otro modo. A ese pensamiento que se fundamenta en la infalibilidad contraponen el principio del falibilismo. No se deben formular principios dogmáticos y absolutos, sino solamente principios hipotéticos, provisionales y limitados, que después deben someterse al experimento y al examen crítico. A un pensamiento cerrado y monolítico contraponen un pensamiento abierto y pluralista.

No debemos engañarnos: este modo de pensar corresponde a una mentalidad muy extendida hoy. La gente está cansada de la eterna controversia entre visiones del mundo y querría limitarse a preguntas concretas, susceptibles de respuesta y racionalmente decidibles. El rechazo a la pregunta por un fundamento último se encuentra también en

otras corrientes filosóficas, como en la filosofía tardía de Martin Heidegger o en la dialéctica negativa de Theodor W.Adorno. Aquí se vislumbra con toda evidencia una nueva orientación fundamental del pensamiento, que no tiene por qué ser de antemano y bajo cualquier punto de vista extraña a la teología. Aquí vuelven a cobrar relevancia planteamientos que hace tiempo que se encuentran en la filosofía y la teología negativas, especialmente en la mística. En esta tradición ha estado siempre viva la conciencia del carácter inalcanzable e inaccesible del absoluto. Al fin y al cabo, fue Tomás de Aquino quien, en la tradición de la teología negativa, reconoció que de Dios sabemos lo que no es mejor que lo que es59. Si nos tomamos en serio este carácter oculto de Dios, entonces no podemos ponerlo como fundamento calculable y como garante de nuestro sistema teológico y eclesial. Precisamente quien cree en un Dios siempre mayor debe mantenerse siempre abierto a nuevas experiencias y nuevos conocimientos.

Desgraciadamente, no siempre se ha mantenido más tarde este enfoque tan profundo. En el fondo se ha querido saber demasiado de Dios en la teología y en la predicación. Esto vale sobre todo para las teorías modernas de la fundamentación de la fe. En el modo en que plantean -y responden a- las preguntas por un fundamento último de la certeza de la fe, dichas teorías dependen profundamente de la filosofía moderna a partir de Descartes, donde se preguntaba por un último fundamento de la certeza del conocimiento. En ambos casos se trataba de forma análoga de proyectar y comprender la realidad partiendo de un solo punto. Sin embargo, tal pensamiento sistemático apenas tiene correspondencia con la comprensión bíblica de la verdad. Como hemos mostrado, la Escritura no remite hacia atrás, hacia un fundamento último cierto en sí mismo, sino que remite hacia delante, al futuro anticipado mediante la resurrección de Jesús. La certeza de la fe es certeza de la esperanza. Esto significa que la fe será siempre contestada en la historia y que el creyente nunca tiene su fe detrás de sí, sino delante de sí. Aquí valen aquellas palabras: «Señor, yo creo; pero socorre mi falta de fe» (Mc 9,24). No solo es posible también un católico simul iustus et peccator, sino también, de igual modo, un simulfidelis et infidelis60 La fe del creyente está constantemente en juego. Por lo tanto, la fe no es un sistema cerrado, sino un sistema abierto.

Por esto debemos repensar de nuevo la doctrina tradicional de la certeza de la fe y de la duda de la fe y oponernos definitivamente a la antigua tentación clerical de una síntesis integrista basada en una concepción monolítica de la verdad. Justo porque está esencialmente grávida de esperanza escatológica, la fe debe exponerse sin cesar al método del experimento y de la crítica. En confrontación con otros proyectos de existencia y otras visiones del mundo debe constantemente intentar mostrar que el futuro

le pertenece, porque es capaz de abrirle un futuro al ser humano. Por consiguiente, es una fe que está en camino, una fe que debe constantemente escrutar los signos. No es la posición de los beatipossidentes, que, infatuados, censuran a los demás, sino que debe ser solidaria con los que preguntan y buscan. Más aún, tiene que mostrarse como inspiración para la búsqueda y la pregunta. No puede ser solamente un asilo de seguridad, sino que tiene que ser también un foco de santa inquietud.

Sin embargo, la teología debe oponerse en un punto decisivo al método del trial and error, del ensayo y error, al menos donde este es llevado a sus extremas consecuencias. ¿Es esta posición tan abierta como dice ser? ¿No encierra más bien al hombre en su finitud con una intolerancia dogmática? ¿Responde adecuadamente a la cuestión del sentido del hombre, a las exigencias de su libertad y de su pensamiento? ¿No coloca carteles de prohibición allí donde el espíritu humano quiere y debe seguir preguntando? ¿No es propio del hombre situarse en el horizonte del todo? ¿Acaso no es cierto que la vinculación última no conduce a la ausencia de libertad, sino a la libertad, porque ella preserva de caer en la esclavitud del instante que pasa? ¿No nos encontramos en la libertad del otro una exigencia incondicional que de ningún modo puede ser sometida al experimento? Pero ¿puede la libertad finita del hombre ser una última instancia si en lo profundo y en el fundamento de la realidad no reina la libertad? ¿No es, pues, contradictorio hablar de una autoridad absoluta de la libertad, y no es esto una perífrasis de lo que nosotros queremos decir cuando hablamos de Dios y su reinado?

Aquí encontramos el punto en el que radica el núcleo de la discusión actual y el verdadero motivo de la crisis de fe. Es aquí donde se toman las decisiones últimas. La cuestión es: la verdad, el sen tido y la libertad ¿son solamente proyectados y «realizados» por el hombre, o bien se dan previamente a la decisión humana? ¿Puede decirse que la libertad absoluta y el sentido absoluto «son» o debe decirse que tal sentido solo «llega a ser» mediante su postulación por el hombre? ¿Están, por consiguiente, permitidos o incluso exigidos los enunciados ontológicos en el marco de un pensamiento histórico? ¿Puede y debe decirse en la fe que Dios, como el futuro absoluto del hombre, «es» y que solo en este «futuro como cualidad del ser» (Ernst Bloch) se fundamenta la certeza de nuestra esperanza?

En esta cuestión se trata de la decisión fundamental y de la opción originaria de la fe. Aquí no son posibles las pruebas, sino solo las indicaciones. Los diversos signos de los que hemos hablado pueden indicar que el sentido está fundado y dado antes que nuestros proyectos de sentido. Las experiencias pascuales de los primeros discípulos fueron para ellos también una indicación de que había acontecido, de un modo totalmente no

deducible, un nuevo comienzo, de que el sentido había triunfado definitivamente sobre la falta de sentido y de que el amor es más fuerte que la muerte (c£ Heb 8,6). Una indicación para nosotros es también nuestra propia experiencia. ¿Cómo podríamos preguntarnos por el sentido si no lo hubiéramos experimentado ya con anterioridad? Pero solo si trata de vivir este sentido que le es dado y que acoge agradecido, escapa el hombre a la implacable presión de la eficacia que caracteriza a nuestra sociedad. «El hecho de que el sentido sea gracia tiene un significado de crítica social contra la prédica de que el sentido se alcanza a través de los logros y contra la valoración del hombre según su utilidad en la sociedad actual»61. Solo donde el fin del hombre se fundamenta en lo absolutamente gratuito, puede el hombre escapar a la amenaza de ser subordinado a otros fines. La verdad de la fe, la divinidad de Dios, se demuestra, pues, posibilitando al hombre ser realmente humano. La exigencia del reinado de Dios es al mismo tiempo consuelo para el hombre. Así, la fe, en el sentido originario del término, es una considerable exigencia para el hombre. Es tarea de la Iglesia y de cada cristiano hacer creíble esta realidad.

# V

# El acto de fe

## 1. La fe en un horizonte universal

Hasta ahora hemos hablado de la situación, del lugar, de los signos y del testimonio de la fe, así como de su verdad. Casi podría parecer que la fe es una hipóstasis que existe en sí y para sí. En realidad, la fe «existe» solamente como acto del hombre que cree. La fe solo acontece allí donde un hombre se entrega a la verdad del anuncio del reinado de Dios; y solo allí donde tiene lugar esto, allí el reinado de Dios llega de un modo concreto a la historia. Únicamente en el compromiso personal, en el acto de la fe, puede experimentarse también la verdad de la fe. De ahí que ahora nos preguntemos: ¿qué significa creer? ¿Cómo se «hace» eso? Por consiguiente, nos preguntamos por el acto de fe62.

La palabra «creer» y más aún la realidad con ella significada son sumamente ambiguas y controvertidas. En la problemática actual repercuten aún planteamientos antiguos, como la controversia entre la teología agustiniano-franciscana y la tomista-dominicana, a saber, si la fe es primariamente un acto del amor y de la voluntad o bien es un acto de la razón. También desempeña todavía un papel el debate propio de la teología de controversia sobre si la fe ha de ser caracterizada como fiducia o como confesión. ¿Es la fe una confianza en la misericordia de Dios que perdona los pecados, la confianza en que Dios ha perdonado mis pecados, o posee también un elemento de contenido confesional? En el lenguaje de la teología actual, esta pregunta suena del modo siguiente: ¿es la fe sinónimo de adherirse a verdades reveladas y tener por verdadera una tradición fijada dogmáticamente o se trata más bien de un verse afectados y comprometidos existencialmente? Hubertus Halbfas explica reiteradamente en su obra de catequética fundamental que la fe no es un qué, sino un cómo, esto es, un modo determinado de comprender la realidad". Dorothee Selle dice que la fe es una determinada clase de existencia; con ello, define la fe primariamente como praxis64

Estas diferentes interpretaciones del concepto «creer» hacen sumamente difícil un entendimiento en la crisis actual de la fe. Lo que unos describen como disolución y pérdida es para otros un modo de autoliberación de la fe de su cautividad en el dogmatismo y el doctrinalismo. Aquí y allá se habla con lenguas diferentes. Los confines de este fenómeno pasan hoy a través de las confesiones.

Antes de adentrarnos en el asunto, intentemos primeramente aclarar algo el concepto «creer». Esta aclaración conceptual nos aportará ya una primera clarificación de la realidad de la que estamos hablando. Partimos del uso corriente de la palabra «creer». Por ejemplo, en el lenguaje cotidiano decimos: «Creo que el Sr. Rodríguez está de viaje». Cuando hablamos así, queremos decir que tenemos ciertamente motivos e indicios para hacer tal afirmación, pero que estos motivos no bastan para una afirmación firme y segura. Por consiguiente, aquí creer es una forma deficiente de saber. En efecto, en su certeza está por encima de la simple opinión, que no excluye la verdad de lo contrario, pero está por debajo del saber, que puede apoyarse en motivos suficientes. Este concepto cotidiano de «creer» ha determinado también la tradición teológica. En ella se ha definido frecuentemente «creer» como un cum assensione cogitare [pensar con asentimiento], y esta determinación se ha entendido en el sentido de que los motivos racionales que faltan se suplen con la orden de la voluntad al asentimiento. La fe se convierte aquí en una prestación intelectual, en un sacrificium intellectus y, en último término, en un aferrarse de forma decisionista a una reserva ideológica. En el trasfondo de esta comprensión de la fe se encuentra un ideal de conocimiento bien determinado, a saber, la idea clara et distincta de Descartes. El lugar preeminente lo ocupan aquí el saber exacto, que aspira a la constatabilidad y la verificabilidad, y el saber basado en pruebas.

Basta considerar un segundo uso cotidiano de «creer» para mostrar lo poco evidente que resultan tal comprensión de la fe y la epistemología y la antropología que le subyacen. Cuando a una promesa o aseveración de otro respondemos: «Bien, te creo», no queremos decir: «Tú no puedes probarme suficientemente tu sinceridad, pero tengo suficientes indicios objetivos para aceptar que las cosas son tal como dices». Y es que no decimos: «Creo en estos indicios», sino: «Te creo». La fe no se refiere a unos motivos objetivos, sino a una persona. Es un acto personal de confianza y crea un vínculo recíproco entre personas. Como acto personal abarca razón y voluntad en su originaria unicidad en la persona del hombre. Es un acto del hombre en su unidad y totalidad.

Partiendo de esta comprensión personal-dialógica de la fe, con frecuencia se ha intentado en los últimos tiempos comprender más profundamente la fe cristiana y fundamentarla mejor. Se ha señalado el hecho de que en los momentos decisivos de la vida nadie vive y toma opciones solamente a partir de un saber basado en pruebas objetivas. La vida humana se fundamenta más bien, en general, en la fidelidad y en la fe. Sin tal confianza recíproca, la vida del hombre en comunidad es totalmente imposible. Sin embargo, nadie puede probar a otro que es digno de confianza en el sentido propio de la palabra. Por consiguiente, la fe no es un modo deficiente del saber, sino un acto

originario del hombre. Con todo, esta indicación ayuda a la fundamentación de la fe solo hasta un cierto punto. Pues la fe personal como confianza reclama validez solo en relación con aquel a quien se dirige. Es ya clásico al respecto el ejemplo de la relación de amor entre dos personas. Es verdad que el amor, como la fe, es indemostrable. Pero el amor fundamenta una relación exclusiva entre dos personas que posee su «evidencia» solamente para ambas. Por el contrario, la fe eleva una pretensión universal; es misionera. Por consiguiente, la dimensión personal y dialógica no es suficiente por sí sola para fundamentar la fe. Incluso es fácil que encubra una falsa comprensión privatista de la fe, es decir, que restrinja la fe a la esfera interior y privada, olvidando la dimensión pública, que es también esencial para la fe. Casi se tiene la impresión de que esta línea de pensamiento posee una tendencia a la cerrazón sectaria y se niega a dar razón de su esperanza a todos los hombres (cf. 1 Pe 3,15).

De ahí que para aproximarnos más al fenómeno de la fe cristiana tengamos que hablar de una tercera dimensión. En el lenguaje cotidiano no expresamos esta tercera dimensión con la palabra «creer» y, sin embargo, es la realidad de la fe la que aquí está en juego. Se trata del fenómeno del que ya he hablado repetidas veces: en las situaciones decisivas de nuestra vida, lo que verdaderamente está en juego es si y cómo nuestra vida, en cuanto totalidad, llegará a ser un logro, si conseguiremos vivir con sentido o si, por el contrario, la desperdiciaremos y fracasaremos. En estas ocasiones, la cuestión no trata solamente de nuestra propia vida, sino, al mismo tiempo, de si la realidad en general tiene un sentido para nosotros. Las desilusiones personales pueden realmente conducir a crisis metafísicas. En la pregunta por el sentido de la vida se trata, por consiguiente, del sentido del todo y de la realidad en general. En el plano teórico e intelectual puede ciertamente rechazarse esta cuestión como inadmisible. Pero en la práctica nadie puede huir de ella. La vida y sus decisiones no pueden diferirse. Cada uno vive a partir de algún proyecto de existencia. De ahí que en la práctica cada uno haya respondido también ya a estas cuestiones de un modo o de otro. Sin embargo, a la cuestión del sentido no se puede responder del mismo modo que se responde a los problemas particulares. El todo no puede captarse del mismo modo que lo particular. Aquel abarca todas las cuestiones particulares. Por eso no podemos objetivarlo. También nos abarca a nosotros. En cada respuesta que damos, estamos comprometidos e implicados. Aquí estamos nosotros en juego. En este terreno cabe decir: mea res agitur [es asunto mío]. Por eso, allí donde se trata de las cuestiones fundamentales y decisivas de la vida, del sentido o el sinsentido, de la esperanza o la desesperación, allí donde se juega la orientación fundamental de nuestra existencia, termina el mero saber informativo y cada uno cree a su manera; también el incrédulo (en el sentido cristiano) cree. También su incredulidad es una

decisión fundamental, que, como la de la fe, puede apelar a ciertas huellas, que, al igual que las de la fe, no pueden demostrarse.

Resumiendo, podemos decir: la fe es un acto fundamental del hombre. La cuestión de la fe no solo se plantea en el encuentro personal, sino también allí donde se trate de la totalidad de la condición humana. La fe es un acto fundamental sobre el que se apoya la totalidad de nuestra existencia y en el que se nos abre el sentido de la realidad toda.

## 2. La concepción bíblica de la fe

El resultado al que hemos llegado hasta ahora es aún muy formal. Solamente dice que todo el que no quiera desperdiciar su vida debe encontrar una decisión de fe y orientar su vida hacia los valores últimos. Pero todavía no se ha determinado qué es lo que se asume como este fundamento último del sentido. La pregunta por el sentido del todo no debe responderse necesariamente desde una perspectiva cristiana. El sentido es polivalente y susceptible de múltiples interpretaciones; puede, en efecto, interpretarse en una perspectiva atea, panteísta, naturalista-materialista, nihilista, teísta o cristiana. Todas las grandes tradiciones religiosas, espirituales, literarias y políticas de la historia de la humanidad contienen una oferta para -y una posibilidad de - comprenderse a uno mismo y comprender el mundo, así como para encontrar un lugar en él. Nadie comienza a partir de cero con el proyecto del sentido de su existencia. El ser humano solo puede identificarse consigo mismo y con su mundo cuando se confronta con estas tradiciones y se pregunta si y cómo justifican adecuadamente los fenómenos de la vida y qué le ofrecen para resolver su situación. De ahí que nos preguntemos: ¿cuál es la oferta cristiana? ¿Cuál es el modo específicamente cristiano de encontrarse a sí mismo y de encontrar el mundo? También podríamos decir: ¿cuál es la respuesta cristiana a la pregunta por la felicidad humana?

Si se presta atención al uso lingüístico de la Escritura65, sorprende a primera vista que el Antiguo Testamento no conozca ningún término técnico que corresponda a nuestro concepto «creer». Allí donde en la traducción griega del Antiguo Testamento, en los Setenta, se encuentran las voces «pístis» y «pisteúó», hallamos en el texto hebreo toda una serie de términos. No obstante, aparece una raíz etimológica especialmente adecuada para lo que constituye la realidad de la fe, el verbo «'aman». Hasta hoy se usa en la liturgia como fórmula de confirmación: «amén». «'aman» es ante todo un concepto formal y significa que algo es sólido, fiel, seguro y cierto, que mantiene lo que promete. En la fe se trata, por consiguiente, de la certeza de la existencia en virtud de la confianza en una fidelidad y solidez previamente dadas. Sin embargo, según la convicción bíblica,

el hombre recibe tal suelo sólido bajo sus pies solo cuando se entrega por completo a Dios. Mientras que, en última instancia, el hombre no es fiable - omnis homo mendax-, Yahvé es la fidelidad en persona. Mediante su alianza ha hecho posible para el hombre un sólido espacio vital. Por consiguiente, según la concepción veterotestamentaria, creer significa decir amén a Dios, fundamentar toda la existencia en Yahvé. Solo en él encuentra el hombre refugio y seguridad. Solamente él es el fundamento infalible no solo para la vida individual, sino para la vida de todo el pueblo. El lugar clásico en el que resuena esta concepción de la fe dice así: «Si no afirmáis (creéis) vuestra existencia en Yahvé, no tendréis ninguna existencia firme» (Is 7,9).

No deja de ser llamativo que en los sinópticos se encuentre el concepto «creer» principalmente en relación con los relatos de curaciones milagrosas. Se trata de un concepto de fe poco elaborado teológicamente. Creer significa aquí sencillamente la conciencia del propio desvalimiento y la confianza en el poder de Dios que se hace efectivo en Jesús. El creyente está convencido de que, aun cuando no quepa esperar ayuda y curación de los hombres, para Dios todo es posible (cf. Mc 10,27 par.). Por eso, todo es posible también para el que cree (c£ Mc 9,23). La fe es participación en la om nipotencia de Dios. Al no confiar nada en sí misma y sí totalmente en Dios, permite que este actúe y entre en acción`. Es una forma vacía y hueca para Dios y, por ello, participa en su omnipotencia. De ahí que en la fe acontezca el cumplimiento y la salvación del hombre. «Tu fe te ha salvado» (Mc 10,52). La fe es la salvación y la certeza del hombre.

Parece que esta concepción global de la fe se fue perdiendo en los estratos posteriores del Nuevo Testamento. Fue sobre todo Martin Buber67 quien trató de subrayar que en el Antiguo Testamento y en Pablo se encuentran dos modos incompatibles de concebir la fe. Piensa que puede mostrar que ya en Pablo la concepción veterotestamentaria de la fe, como estabilidad conseguida mediante la confianza en Dios, se reduce a una fe entendida como confesión dogmática. El «yo creo que...» se convirtió en él en una «fe objetiva». No cabe la menor duda de que en Pablo el contenido de la fe tiene un papel decisivo. Para él, la fe es siempre fe en Jesucristo y, como tal, está vinculada a los testigos encargados y enviados: fides ex auditu (cf. Rom 10,17). Esta concentración cristológica de la fe está relacionada con el cambio fundamental en la historia de la salvación acontecido con la crucifixión y la resurrección de Jesús. El Nuevo Testamento no es meramente la prolongación y continuación del Antiguo Testamento, sino que realmente es un Nuevo Testamento. De ahí que, efectivamente, se produzca una ruptura en la comprensión de la fe. A pesar de esto, no se pueden contraponer los

dos modos de comprender la fe. También la fe como confianza del Antiguo Testamento es respuesta a la fidelidad de Dios experimentada en la historia. Por eso, ya en el Antiguo Testamento encontramos fórmulas de confesión de la fe. La fe como confianza, tal como la encontramos en los sinópticos, es asimismo una fe suscitada por el mismo Jesús y está vinculada con su venida; implica una confesión de fe cristológica. De ahí que sea característica del uso lingüístico de Jesús la expresión: «Amén, amén, pero yo os digo». Esta singularidad lingüística deja claro que Jesús habla y actúa a par tir de una extraordinaria certeza y que considera que Dios mismo es el garante de sus palabras, es decir, que la verdad y la realidad de sus palabras son la verdad y la realidad de Dios mismo. Por consiguiente, el término «amén» contiene toda una cristología in nuce. Jesucristo es el Amén, el testigo fidedigno y veraz de la fe (c£ Ap 3,14), el que suscita en los demás el amén de la fe. Así se tiende el puente que llega hasta Pablo. Cuando el apóstol habla de la fe en Jesucristo no solo se refiere a una fe que se dirige a Cristo, sino a la fe como un identificarse con la actitud más profunda de jesús con respecto al Padre. Dado precisamente su enraizamiento cristológico, la concepción neotestamentaria de la fe no es ninguna recaída por debajo del nivel del Antiguo Testamento, sino la superación radical de este. Creer significa también en el Nuevo Testamento decir amén a Dios con todas las consecuencias. Jesús es el creyente por antonomasia y, al mismo tiempo, es aquel que nos despierta y nos libera para la fe. Por eso, el seguimiento de jesús no es imitación exterior, sino seguimiento en la fe.

Resumiendo, podemos decir ahora: la fe es una decisión fundamental y un proyecto total del hombre, en el que este, al encontrarse con Dios, se encuentra consigo mismo, con la vida, con los demás y con la realidad. Creer significa autoentrega personal a Dios, un decir amén a Dios y un fundamentar sin reservas la existencia en él. La fe así entendida no es solo un acto del pensamiento ni solo un acto de la voluntad, sino que acapara a todo el hombre y todas los ámbitos de su realidad. Por eso no solo tiene un significado para el ámbito privado y personal del hombre, sino que posee asimismo una dimensión pública y, en este sentido, una dimensión política. De ahí que la fe no sea solamente un acto cristiano junto a los demás actos y realizaciones; la fe no se encuentra simplemente junto a la esperanza y el amor. Más bien, es la totalidad de la existencia cristiana y abarca la esperanza y el amor como dos modos de su realización. Ser cristiano significa ser un hombre creyente en el seguimiento de Jesús. El ser cristiano se define mediante la fe y solamente mediante ella. Si se toma la palabra «creer» en este sentido global, entonces es posible también un católico sola fide. (Cuando el concilio de Trento condenó el principio de la sola fide, lo hizo dando por supuesto un concepto muy estrecho de la fe). Por eso podemos decir: el concepto de santo, que hoy nos suena tan

lejano, no significa otra cosa que per sopa plenamente creyente; y si queremos saber en concreto qué significa creer, tenemos que aprenderlo de los grandes santos.

3. La oración como piedra de toque de la fe

Nos llevaría demasiado lejos desarrollar detalladamente en este lugar todos los elementos esenciales de la comprensión de una fe tan global como hemos mencionado. De algunos aspectos particulares, como la dimensión de la esperanza y el componente político-social, trataremos más adelante con cierta amplitud. También el elemento confesional requiere un tratamiento más extenso. Aquí nos limitaremos a un aspecto, o mejor, a un modo de la articulación de la fe que desempeña un papel notable en la discusión actual y que es de importancia decisiva para la fe: la articulación de la fe en la oración68. La oración es la piedra de toque de la fe. En la oración no solo se expresa la esencia auténtica del acto de fe del modo más concreto posible, sino que se unen también como en un foco todos los problemas de la actual crisis de fe. Todos los intentos por realizar una nueva interpretación de la fe cristiana se concentran más o menos en este punto. Aquí se trata del ser o no ser de la fe.

A menudo se objeta contra la tradicional concepción de la fe que se articula en la oración, que en esta se exige al hombre una comprensión de la existencia totalmente diferente de aquella de la vida corriente. Mientras que en la vida corriente partimos de que tenemos que arreglárnoslas nosotros mismos con nuestros problemas, en la oración se nos exige que dirijamos la palabra a Dios como alguien que está frente a nosotros y que contemos con su intervención inmediata en el curso de los acontecimientos del mundo. La oración se reservaría, según esto, para las situaciones límite, mientras que en la vida normal nos comportaríamos de otro modo. Esta crítica encontró su expresión literaria más impresionante en la obra de Bertolt Brecht Madre coraje: al aproximarse las tropas enemigas a la indefensa ciudad de Halle, los miembros de una familia de campesinos consideran que no pueden hacer otra cosa más que rezar. En cambio, la muda Kattrin toma un tambor, avisa a todos y salva así a la ciudad dormida. Ella es fusilada, mientras que los demás siguen con vida. Al respecto escribe Dorothee Selle: «En este agudizado contraste se pone de manifiesto un abuso de la oración que ha durado siglos. Salvarse a sí mismo y rezar por los demás, dirigir palabras a un ser superior en lugar de actuar por quienes están a nuestro lado: el resonar del tambor de Kattrin muestra que la oración piadosa, genuina subjetivamente, es una coartada para quien no se compromete con nada»69.

Sin embargo, esta crítica afecta más a una extendida falsa comprensión de la oración

y a un asimismo generalizado abuso de ella que al verdadero propósito de la oración. Sin duda alguna, la oración como coartada para la no acción no solamente es un abuso, sino incluso la tergiversación de la oración en su contrario, la confusión de la oración con la superstición. También Selle es consciente de esto. Por eso en lugar de una crítica tan burda, intenta realizar una nueva interpretación de la oración considerablemente más sutil. La oración no debe reservarse para los casos extremos de necesidad ni quedar circunscrita a las situaciones límite; el lugar propio de la oración, para Selle, es más bien «el interior de la vida». La oración no es una acción espacial, temporal y objetivamente limitada, sino algo que abarca todos los demás ámbitos: la vigilia y el sueño, el trabajo y el juego, la producción y el consumo.

Sintomático de esta tendencia hacia una concepción secularista, no religiosa y mundana de la oración, es el libro del obispo anglicano John A.T.Robinson Honest to God [Sincero para con Dios], una obra aparentemente de divulgación, pero en realidad no tan fácil de leer. En ella, Robinson intenta comprender a Dios como la dimensión profunda de la intersubjetividad humana. La oración, por lo tanto, no consiste en actos humanos especiales en los que nos dirigimos a Dios y nos apartamos del mundo. A Dios se le encuen tra más bien solamente en el mundo y sobre todo en el prójimo. «Orar por el otro significa exponerse a sí mismo y al otro al fundamento común de nuestro ser, es decir, ver el interés por el otro a la luz de aquello "que nos concierne incondicionalmente", por consiguiente, introducir a Dios en esta relación... Todo lo demás tiene solamente el valor de preparación para ello o de una meditación en lo profundo de uno mismo»[10]. Por consiguiente, el objeto de la oración no es aquí Dios como persona trascendente; el objeto de la oración es el mundo, el otro. Dios es, en cierto modo, el medio, el fundamento profundo y absoluto en el que el otro me concierne de un modo absoluto y me atañe incondicionalmente. Por lo tanto, orar significa reconocer en el otro a Dios y a Dios en el otro, experimentar la vida diaria en su profundidad.

Aquí nos encontramos, sin duda alguna, con un punto crítico, más aún, con el punto neurálgico de nuestra forma de entender hoy la fe. Por tanto, no puede discutirse con Robinson sin estar dispuestos a tomar en serio también sus propósitos legítimos. Un acto de fe y una oración que pasen de largo ante el mundo y ante el prójimo no son una posibilidad cristiana. Semejante acto de fe no comprendería a Dios como la realidad absoluta, sino como una magnitud particular, en definitiva, como un ídolo finito. Ese Dios tapaagujeros contradice también la recíproca correlación entre el amor a Dios y al prójimo constitutiva del mensaje y el comportamiento de jesús de Nazaret.

Por consiguiente, por mucho que se proteste, con toda razón, en contra de introducir a Dios y la oración en los agujeros del conocimiento y de la acción del hombre, a pesar de todo, no puede negarse que la vida humana tiene «agujeros». No nos referimos aquí a agujeros de tipo particular y categorial, que son fundamentalmente superables, sino a aquellos que vienen dados con la finitud del ser humano y que se refieren y caracterizan al ser humano como tal. Estos «agujeros» y límites dados con el ser mismo del hombre, con su finitud, son el lugar donde la fe y, con ella, la oración adquieren toda su plenitud de sentido como la expresión más directa de la situación fundamental del hombre. Reconocer los límites dados con el hecho de ser hombre sin por ello caer en la desesperación solo es posible cuando el ser humano es abarcado y soste nido por una libertad que libera a la libertad humana. La libertad divina es entonces realmente la condición de la libertad humana. Esta situación fundamental, en la que la libertad humana apela a la libertad divina y solo la libertad divina hace posible la libertad humana, pone sobre la mesa el tema de la oración; en ella se articula la relación del hombre con Dios. La oración es expresión de una existencia agradecida. Además, es el entregarse y el confiarse del hombre a Dios para recibirse a sí mismo de Dios de un modo nuevo.

Esta reflexión nos ha conducido a una de las definiciones más antiguas y fundamentales de la oración: la oración como elevación del hombre a Dios. Esta elevación acontece esencialmente a través del mundo y no al margen de él. Sin embargo, puesto que articula los límites dados con lo humano y con el mundo y, a pesar de todo esfuerzo, se reconoce en último término impotente y desvalida, la oración goza también de autonomía con respecto a la acción mundana. En esta autonomía, la oración no es algo que esté junto a la vida, sino la verdad sobre la vida y sobre el mundo. La diferenciación entre oración y vida es solamente el reverso práctico de la diferenciación entre Dios y mundo, absolutamente constitutiva de la fe. Por eso, el reconocimiento de la divinidad de Dios, que la oración expresa, posibilita al mismo tiempo el reconocimiento de la humanidad del hombre. Solo donde hay espacio para lo absolutamente gratuito puede uno resistirse a la instrumentalización del hombre. El reconocimiento de la libertad de Dios significa también el reconocimiento de un espacio de libertad para el hombre. Precisamente como actos con consistencia y valor propios, la oración, la liturgia, la meditación y la contemplación fundamentan la autonomía del hombre y del mundo. El imperativo ético y práctico que contiene la oración impide, sin embargo, su total funcionalización. La oración libera tanto del fatalismo de la realidad existente como del fatalismo de la acción. No obstante, durante todo esfuerzo y en todo esfuerzo hay una calma y una liberación interiores, que la Biblia denomina alegría y paz. Esto fundamenta un ser hombre verdaderamente humano.

No obstante, aún nos queda por aclarar una cuestión difícil: ¿es posible decir «tú» a Dios en la oración? ¿Podemos describirlo como persona? ¿Podemos caracterizar la oración, de acuerdo con otra definición tradicional, como diálogo del hombre con Dios? Aquí solo podemos tratar de pasada los problemas que surgen cuando se aplica a Dios la categoría de persona. Estos problemas son considerables. Fichte los planteó con toda radicalidad en la polémica del ateísmo del año 1798. Según él, personalidad significa diferenciación y, por eso, aparece siempre unida a la idea de finitud. Así y todo, los problemas que surgen cuando no se aplica a Dios la categoría de persona son aún mayores. ¿Puede una realidad impersonal ser el fundamento último del hombre? ¿No desaparecería también entonces la personalidad del hombre? ¿No es el convencimiento de que también la profundidad de la realidad es personal lo único que abre la persona del hombre a la esperanza de que hay un sentido y una plenitud?

Si hay algo que esté fundamentalmente atestiguado en el Antiguo y el Nuevo Testamento, es que Dios es aquel que llama al hombre, le habla, le guía y actúa con él de un modo soberanamente libre. Según el testimonio de la Escritura, el encuentro entre Dios y el hombre es análogo al encuentro entre personas. ¿Cómo deberíamos entonces calificar el hecho de que Dios hable y actúe si no es con la palabra personal? Aunque sepamos que la categoría de persona es inadecuada, no poseemos, sin embargo, ninguna palabra que sea más apropiada para captar el testimonio de la Escritura. Y por eso, la respuesta del hombre solo puede ser personal. Esto no solo lo enseñan los Salmos del Antiguo Testamento, sino que también es el núcleo fundamental del testimonio neotestamentario. La palabra «Abbá, Padre» como modo de dirigirse a Dios está atestiguada con toda seguridad para el Jesús histórico", de igual modo que su solidaridad con los pobres y marginados. Esta palabra parece haber sido tan valiosa para la Iglesia primitiva que se ha conservado en su lengua original aramea en contextos griegos (c£ Rom 8,15; Gál 4,6). Algo similar ocurre con otra fórmula de oración del cristianismo primitivo: «Maranatha, ¡Ven Señor!» (1 Cor 16,23; Ap 22,20)72. También en este caso se trata de una invocación personal. Estas dos fórmulas de oración del cristianismo primitivo muestran también, sin duda, que la oración como diálogo personal con Dios y con Cristo no tiene nada que ver con una interioridad falsamente entendida, que según una errónea comprensión del Sermón de la montaña, se recluye en la habitación (c£ Mt 6,6) y se olvida del mundo. Las dos palabras se encuentran en un contexto escatológico y, por consiguiente, universal. En ambas ocasiones se trata de la revelación del ser divino de Dios, cuyo reverso es la salvación del mundo.

No obstante, por mucho que podamos decir sobre la fundamentación de la oración,

esta sigue siendo un reto para un pensamiento de orientación puramente inmanentista. Está en contradicción con él, pero también lo pone en crisis. Este carácter de crisis de la fe y de la oración lo expresa la Escritura con el término «conversión» y «penitencia». Solo desde el trasfondo de una comprensión global de la fe se clarifica qué se entiende por penitencia. Si la fe es una vuelta sin reservas hacia Dios, entonces significa a la vez el abandono de otros modelos y proyectos de existencia, la renuncia a otras formas de asegurar y fundamentar la vida y, por consiguiente, entre otras cosas, el abandono del dinero, el placer y el poder, en cuanto son entendidos como garantía y plenitud de vida. La fe es la actitud que deja que Dios sea completamente Dios, que le otorga el honor que le corresponde; por esto, la penitencia es su fuerza crítica frente a los ídolos antiguos y nuevos, frente a todas las pretensiones absolutistas de los sistemas ideológicos o políticos. Por consiguiente, fe y penitencia se encuentran en una relación inmediata entre ellas; ninguna de las dos dimensiones puede entenderse sin la otra. La penitencia es solamente, en el fondo, la otra cara de la fe; es, por así decir, el negativo de la fe.

La fe no es una credulidad fácil ni una ingenuidad acrítica. Fe y pensamiento crítico no se contradicen, sino que están indisolublemente unidos. Una fe sin este elemento crítico sería insípida y perdería su fuerza. Por esto no puede darse la renovación de la fe mediante la conservación de una mentalidad precrítica ni corriendo acríticamente detrás de todas las novedades. La renovación en la fe exige que vuelva a ponerse de relieve su elemento crítico, es decir, su dimensión de conversión. Sin la renovación que parte del espíritu de la oración y de la penitencia no es posible ninguna renovación exterior de la Iglesia. El drama de muchos intentos actuales de renovación se encuentra precisamente en que se quisiera tener lo uno sin lo otro.

# VI

# El contenido de la fe

## 1. La profesión de fe en el conflicto de las opiniones

Si se pregunta a un cristiano medio por su fe, normalmente responderá con unos determinados contenidos de fe. Dirá, por ejemplo, que cree que Dios existe, que se ha revelado en Jesucristo y que ha fundado la Iglesia como medio de salvación. Inversamente, cuando hoy se habla a menudo de una crisis de la fe, se entiende por lo general una crisis en mantener y confesar determinados contenidos y fórmulas de fe. Se quiere decir entonces que muchos miembros de la Iglesia ya no se identifican con todos los contenidos de la fe de la Iglesia73. Por consiguiente, la fe se define a partir de su contenido. Hoy existe una corriente muy fuerte en sentido contrario. Esta considera - por ejemplo, en el diálogo ecuménico- que en la actualidad, dado el radical cuestionamiento de la fe, lo que importa no es ya tanto qué se cree en particular; lo decisivo es más bien que se crea y que la fe se traslade a la praxis social y privada. Con frecuencia se niega categóricamente que la fe tenga unos contenidos vinculantes; esta posibilidad es rechazada como objetivación de la fe. La fe se describe entonces como un modo determinado de entender y afrontar la vida. O bien se define la fe recta no principalmente como ortodoxia, sino como ortopraxis. Se opina que la fe verdadera y auténtica no se decide por las rectas fórmulas de la fe, sino por la recta praxis creyente.

En la discusión sobre la ortodoxia y la ortopraxis se separan los grupos más conservadores y aquellos más progresistas. Mientras que para aquellos se trata de conservar la fe transmitida de una vez para siempre, para estos se trata de realizar esta fe en el presente. A pesar de que se excomulgan y se condenan entre sí, hay, sin embargo, entre ambos un fundamento común que es mucho más amplio de lo que piensan normalmente. Los conservadores consideran que tienen que conservar la fe porque aún hoy ella tiene un significado. ¿Y por qué los progresistas se esforzarían tanto por la realización de la fe si no estuvieran convencidos de que ella significa la verdad y la vida para los hombres? Por consiguiente, los dos grupos sienten la misma exigencia: la actualidad de la fe hoy. Sin embargo, ambos puntos de vista albergan sus peligros. Por la actualidad se puede perder de vista la fe, como por la preocupación por las fórmulas transmitidas se puede perder de vista el hoy. A veces parece que los conservadores creen que lo que importa es cuánto cree uno y tienen preparada toda una lista de preguntas y de respuestas prescritas para examinar la ortodoxia de su interlocutor. Pero ¿pueden

contarse las verdades de fe como las perlas de un collar? Por el contrario, los progresistas dan con frecuencia la impresión de haber sucumbido al prejuicio de que lo que importa es «llegar a la gente» y seguir participando en el debate. Normalmente, la eficiencia pública se escribe aquí con mayúsculas, como si la opinión difundida de los public-opinion-makers [creadores de opinión pública] fuese el más elevado de todos criterios de verdad.

Como teólogos, nos planteamos la pregunta por el contenido decisivo de la fe según sus documentos normativos, a saber, el Antiguo y el Nuevo Testamento. Aquí encontraremos una medida que no encaja directamente en el arsenal de tópicos de ninguno de los bandos contendientes y puede indicarnos una vía de salida para el dilema.

2. La fe histórico-salvífica

Si se le preguntara a Israel por su fe, no respondería con un sistema de proposiciones sobre Dios, el mundo y el hombre. Más bien respondería a la pregunta contando una historia y reconociendo haber experimentado en esta historia la guía y la fidelidad de Yahvé. Solo porque Dios le había salido primero al encuentro en la historia, podía Israel confesar su fe en él. Por consiguiente, su fe era respuesta a una palabra pronunciada antes. En esta estructura de respuesta encuentra fundamento el hecho de que la fe de Israel no es nunca simplemente una vacía fe fiducial, sino que posee un contenido concreto. Sin embargo, el contenido de la fe veterotestamentaria no son proposiciones abstractas, sino confesiones históricas en la acción poderosa y fiel de Dios en la historia. De ahí que ya muy pronto encontremos en el Antiguo Testamento fórmulas de confesión de tipo histórico74. La más antigua es la denominada fórmula del éxodo. Esta aparece ya testimoniada en los oráculos de Balaán: «Dios los sacó de Egipto» (Nm 23,22; 24,8). También el decálogo es introducido con una fórmula semejante que recuerda la salida de Egipto (cf. Éx 20,2; Dt 5,6). Un resumen confesional se encuentra en el conocido «pequeño credo histórico-salvífico» del Deuteronomio, que contiene los acontecimientos histórico-salvíficos más importantes: la llamada de Abrahán, la liberación de la servidumbre en Egipto, de donde Yahvé sacó a su pueblo «con mano fuerte y brazo extendido, entre señales y prodigios grandes y terribles», y, finalmente, la conquista de la tierra. Sin embargo, la respuesta del creyente no es el reconocimiento de la verdad de estos «hechos salvíficos», sino la alabanza que se expresa en el sacrificio (c£ Dt 25,5-10). Ala luz de tales experiencias históricas fue comprendiendo Israel quién es Yahvé. A las confesiones verbalmente formuladas sobre la acción de Dios en la historia le corresponden, por ello, las confesiones nominales en Yahvé como el Dios del pueblo. La síntesis de toda la fe de Israel es la frase: «Yahvé es nuestro Dios, y nosotros somos su

pueblo» (c£ Dt 26,16-19; Os 2,24; Jr 7,23; 31,33; Ez 11,20).

El carácter histórico de tales confesiones es confirmado por el hecho de que fueron continuamente formuladas e interpretadas a partir de nuevas experiencias históricas. Las nuevas experiencias aportaban nuevos conocimientos sobre la fe, como, a la inversa, las nuevas experiencias se interpretaban a partir de la fe transmitida hasta entonces. Las nuevas experiencias históricas eran constantemente un reto nuevo para la comprensión de la fe. Así pues, la fe de Israel es en todos los aspectos una fe histórica. Israel estaba con su fe siempre en camino. Algo de desasosiego e inconclusión caracteriza a la fe de Israel. Solo en el judaísmo posbíblico, por ejemplo, en el conocido Sema`Yisra'el, la viva fe histórica se convierte en una confesión monoteísta rígida formulada doctrinalmente: «Escucha, Israel, tu Dios es solamente uno» (Dt 6,4).

La predicación de jesús retorna, más allá del judaísmo rabínico de su tiempo, la tradición profética y al mismo tiempo la radicaliza. No el Dios lejano, sino el Dios cercano que está en medio de la vida es el contenido del mensaje de Jesús. No fórmulas abstractas, sino experiencias vivas y cotidianas se convierten en parábolas de la acción de Dios. De modo soberano, jesús se coloca por encima de la «tradición de los mayores» (Mc 7,5) y enseña «como uno que tiene poder» (Mc 1,22). La confesión en el Dios cercano en el juicio y en la gracia estaba ya implícita en el jesús terreno vinculada a su persona (cf. Mc 8,38). La autoridad de jesús para anunciar y prometer directamente la cercanía y la gracia de Dios debía explicitarse después de Pascua. El nexo implícitamente dado en el jesús terreno entre su persona y la llegada del reinado de Dios hubo de explicitarse. De ahí la fuerte acentuación cristológica de las fórmulas de confesión pospascuales. En ellas, la fe consiste siempre en creer en Jesucristo. Por consiguiente, la fe tiene un contenido. Sin embargo, este contenido no es ninguna fórmula abstracta ni ningún fundamento profundo de la realidad carente de nombre, sino el Dios que ha hablado y actuado en la historia y en el destino de Jesucristo. El contenido de la fe es, por consiguiente, una persona, su obra y su destino.

Las antiguas fórmulas de confesión de la comunidad primitiva expresan claramente este nexo75. Las primeras fórmulas de confe sión nominales suenan así: «Jesús es el Señor» (Rom 10,9; 1 Cor 12,3), «Jesús es el Cristo» (1 Jn 1,22; 5,1; 2 Jn 7). La fórmula de confesión más importante, que posteriormente desplazaría en gran parte a todas las demás, es: «Jesús es el Hijo de Dios» (1 Jn 4,15; 5,5 y passim). Junto a estas fórmulas de confesión nominales (homologías), el Nuevo Testamento conoce también fórmulas verbales (fórmulas de pístis), que no hacen profesión de fe directamente en la persona de jesús, sino en la acción de Dios en jesucristo, sobre todo en su intervención en la

crucifixión y en la resurrección de jesucristo. A estas pertenece en especial la confesión: «que Dios lo resucitó de la muerte» (Rom 10,9; c£ Hch 2,24.32; 3,15 y passim; 1 Pe 1,21 y passim). La más conocida e importante es la fórmula que encontramos en 1 Cor 15,3-5: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y se apareció a Cefas y luego a los Doce». Pablo introduce esta fórmula estructurada en estrofas como tradición y hace de ella el fundamento de su propia teología.

Por consiguiente, ya dentro del Nuevo Testamento hay una tradición dogmática, aunque no un dogma unificado. Las formulaciones confesionales varían mucho según la situación y la ocasión en las que se expresan. Están marcadas por su correspondiente Sitz im Leben. Además procuran estar concordes con la progresiva reflexión sobre la fe. Esto supone que la historicidad es una dimensión esencial de la confesión en el sentido neotestamentario. Solo hacia el final del tiempo neotestamentario, en las Cartas Pastorales, se pone más el acento en la conservación fiel del depositum fidei. Constantemente se encuentra en ellas la fórmula: «Es cierta y digna de ser aceptada por todos esta palabra» (1 Tim 1,15; 4,9). Ahora tiene más importancia que antes la palabra y la formulación. No obstante, también en este tiempo tardío del Nuevo Testamento se conocen los límites de una mera ortodoxia verbal. «También los demonios creen y tiemblan» (Sant 2,19). El diablo puede también citar fórmulas ortodoxas de fe. Pero lo que importa es una fe viva (c£ Sant 2,17s).

Podemos, pues, constatar lo siguiente: ya en el Antiguo y en el Nuevo Testamento encontramos singularizadas fórmulas de confesión en las que no solo el creyente particular sino la comunidad de los creyentes testimonia de un modo público y vinculante el contenido de su fe. Exigen una decisión unívoca con respecto a la increencia y la fe errónea. No obstante, estas confesiones muestran una asombrosa variedad y flexibilidad histórica. Sin embargo, poseen un núcleo común y vinculante: la acción salvífica de Dios en la historia, que alcanza su clímax en Jesucristo. Las homologías hacen profesión de fe en la persona y la función de Jesús. Por el contrario, las fórmulas de pístis afirman que esta persona es lo que es solo en conexión con su historia. Por consiguiente, la acción de Dios mediante la persona y la historia de Jesucristo es el centro de la fe cristiana. Toda predicación posterior está remitida a este centro, que debe explicitar y actualizar de nuevo.

Esta tarea significa que la historia de las confesiones de fe, que se perfila ya en el Nuevo Testamento, no puede quedar concluida con la historia del canon. Un mero biblicismo no correspondería al carácter histórico y universal de la fe cristiana. Así pues,

la historia del canon lleva inmediatamente a la historia de los dogmas. A partir de los principios existentes en el Nuevo Testamento se desarrolló ya a comienzos del siglo 111, a propósito de las preguntas que se hacían a los aspirantes al bautismo, la estructura fundamental del actual credo apostólico76. Pero hasta los siglos VIII y IX no adquie re su forma actual. Junto a este texto de orientación más occidental, había otras fórmulas de confesión, sobre todo en el Oriente cristiano. Una de ellas, probablemente la confesión de fe de la comunidad de Cesarea, se convirtió en el marco en el que se introdujeron las fórmulas dogmáticas de los dos primeros concilios ecuménicos celebrados en Nicea (325) y Constantinopla (381). De este modo surgió el denominado credo largo. En su estructura fundamental, este credo es todavía de carácter histórico-salvífico. Esta es la razón por la que ya no tuvo cabida en él la fórmula dogmática del concilio de Calcedonia (451) según la cual jesucristo es una sola persona con dos naturalezas. Y es que aquí nos encontramos con un tipo de fórmulas de fe diferente al de Nicea y Constantinopla. Ahora ya no se dice: «Nosotros creemos» o «nosotros confesamos», sino: «Nosotros enseñamos que debe confesarse que...». La confesión histórico-salvífica se convierte en la recta doctrina sobre la confesión, y la fórmula de confesión en fórmula dogmática doctrinal.

Esta tendencia continuó en la posterior historia de los dogmas. El contenido unitario de la fe se desarrolló cada vez más en sus aspectos particulares, en sus implicaciones y conclusiones. Estas explicaciones no surgieron principalmente por el placer de la especulación, sino por necesidades prácticas. La fe tenía que ser delimitada constantemente con respecto a los errores heréticos. Aún así, de este modo la única fe se iba desmoronando cada vez más en una multiplicidad de artículos. En cierto modo, los árboles dogmáticos más altos impedían ver ya el bosque de la fe.

3. Concentración, no reducción

Es comprensible que esta situación viciada provocara en la Modernidad un movimiento contrario. En lugar de una explicación permanente se propuso reducir la fe a su contenido esencial. Ya en la mística de la Baja Edad Media, y con más fuerza aún en el humanismo, el pietismo y la Ilustración, surgió la pregunta por la «esencia del cristianismo»". Se diferenciaba entre verdades de fe funda mentales, que deben ser creídas por todos para conseguir la salvación, y verdades no fundamentales, que pueden dejarse al libre asentimiento de los creyentes. Pío XI, en la encíclica Mortalium animos (1928), se opuso a estos intentos de reducción argumentando que tras todos los artículos de fe se encontraba la única y la misma autoridad de Dios. Por consiguiente, afirmaba, se debe mantener el dogma de la Inmaculada Concepción con la misma fe que el misterio

de la Trinidad; asimismo, no se puede ni se debe creer en la encarnación de Dios de forma diferente a como se cree en el magisterio infalible del papa. Quien cuestiona la autoridad de Dios en un punto la niega en su totalidad. De este modo se conjuró magisterialmente el peligro de una reducción de la viva fe histórica a unos pocos enunciados abstractos y áridos y a unas fórmulas esencialistas de tipo general. Sin embargo, con ello el problema quedaba sin resolver. Se tenía que pagar caro la defensa del elemento católico como totalidad omnicomprensiva de la fe cristiana. En el fondo, la fe viva cristiana se había convertido en un sistema cerrado de proposiciones. Había que tragarse todo o poner todo en cuestión. Después de que las mallas de los enunciados dogmáticos se hubieran estrechado cada vez más, el sistema ya no estaba realmente abierto a la nueva situación histórica de la fe en la Modernidad.

La acentuación unilateral del carácter de obligación formal de cada dogma basándose en la autoridad de Dios y de la Iglesia repercutió funestamente en la Modernidad, dada la importancia que esta daba a la subjetividad. ¿Puedo sostener la verdad central cristológica con la misma intensidad subjetiva que los dogmas marianos? En un caso y en el otro no están en juego de igual modo la salvación y la condenación. Por eso tampoco es posible el mismo grado de compromiso subjetivo. Esta concepción ha llevado, además, a un desequilibrio funesto en la predicación y en las prácticas devocionales. La imagen de la Iglesia en la Modernidad estuvo marcada ampliamente por rasgos doctrinales de segunda y tercera categoría. En el rechazo del protestantismo se acentuaron con mucha fuerza las verdades contrarias a los reformadores, lo que condujo a enfatizar exageradamente las verdades que conciernen a los medios de salvación (Iglesia, sacramentos, ministerio) frente a las verdades cristológicas y soteriológicas, que son las verdades salvíficas propiamente dichas. En los siglos XIX y XX aparecieron más encíclicas sobre cuestiones mariológicas que sobre cuestiones cristológicas o sobre el ateísmo moderno. Estos desequilibrios son un signo de que el corazón y la circulación ya no funcionan correctamente. La insistencia unilateral en la ortodoxia verbal y formal tiene su parte de responsabilidad en el hecho de que en la Modernidad la fe llegue cada vez menos a los hombres.

Recientemente se plantea también en la teología católica la cuestión de si después de una larga época dedicada a la explicación de la fe en todas sus consecuencias, no se debería comenzar hoy un movimiento inverso hacia la concentración. Con todo, aquí «concentración» no significa reducción ni eliminación total ni, mucho menos, desmitificadora destilación de una fórmula esencial falta de vigor e insípida. Se trata más bien de hacer transparente la única fe en los numerosos artículos de fe y de volver a

comprender lo periférico desde lo central. La justificación de tal concentración se expresa en uno de los textos conciliares más importantes y con mayor orientación de futuro. En el decreto sobre el ecumenismo se dice: «Al confrontar las doctrinas no olviden que hay un orden o "jerarquía" de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana». A modo de indicación se añade que este fundamento consiste en las riquezas de Cristo (cf. Ef 3,8)'$. En el modus que llevó a la aceptación de este texto se di ce que las verdades deberían más bien ser sopesadas que contadas. En este texto conciliar se trata, por consiguiente, de sustituir una comprensión cuantitativa y formal de la verdad por una comprensión cualitativa, determinada por el contenido. Por eso se malinterpretaría la doctrina de la jerarquía de verdades y se volvería a pensar de una forma cuantitativa en lugar de cualitativamente, si se quisiera enumerar todas las verdades, desde la primera hasta la última, para distinguir de este modo las verdades importantes de las menos importantes. Bien comprendida, la doctrina de la jerarquía de verdades parte de que el contenido de la fe no representa meramente la suma de proposiciones particulares, sino un todo estructurado con determinadas leyes de proporción.

De esta nueva orientación se siguen dos cosas. La primera es la posibilidad de las denominadas fórmulas breves de la fe`, esto es, el esfuerzo por expresar tal unidad y totalidad de la fe de un modo breve y conciso, sin que por ello se omita o, menos aún, se niegue lo otro. Ya las confesiones bíblicas y el símbolo apostólico son fórmulas breves de esas características, que permiten dar cuenta de la fe de un modo sintético pero global. Quien, por ejemplo, confiesa que Dios en Jesucristo significa salvación y esperanza para todos los hombres, no solo confiesa una parte de la fe cristiana, sino la totalidad de esta, aunque no conozca ni comprenda todas las consecuencias que la Iglesia ha sacado de ello a lo largo de casi dos milenios. La segunda consecuencia de tal concentración consiste en que para la recta comprensión de la fe no solo hay criterios formales (Escritura, tradición, magisterio), sino también criterios objetivos y una correspondiente crítica objetiva. Lutero expresó este criterio objetivo en la famosa fórmula: «lo que fomenta a Cristo». De este modo, el reformador redescubrió el sentido cristológico de todos los enunciados de fe. Todos los enunciados de fe - por ejemplo, los dogmas marianos - son teológicamente correctos y legítimos solo cuando pueden entenderse cristológicamente. Sin embargo, es importante que este principio objetivo no se entienda como un principio selectivo, sino interpretativo. No solo lo más importante es importante. Puede suceder, y en la historia de la Iglesia ha ocurrido con frecuencia, que las cuestiones fundamentales se decidan en cuestiones relativamente periféricas. Es lo que sucedió, por ejemplo, en el concilio de Éfeso (431), cuando se debatió la verdadera encarnación de Dios con la

ayuda del título «Madre de Dios» (theotókos). Por consiguiente, no deben tratarse con ligereza las denominadas verdades marginales. Así y todo, hay que procurar que las cuestiones periféricas no impidan el acceso al centro ni oscurezcan su transparencia, y que en las muchas palabras sea posible escuchar y percibir la única palabra de Dios.

4. Análisis estructural de las confesiones de fe

Para que estos imperativos no se queden en postulados vacíos, tenemos que afrontar la tarea de intentar ahora en unos pocos trazos un análisis estructural del contenido de la fe y desarrollar la totalidad de la fe cristiana partiendo del centro cristológico. La estructura fundamental y decisiva de la fe está claramente expresada en la Escritura y en el símbolo apostólico". El símbolo apostólico distingue ya, en la misma formulación, el «credere in Deum, in Jesum Christum, in Spiritum sanctum» del «credere ecclesiam». Por consiguiente, en la Iglesia y en todo lo que es dado con ella, los sacramentos y los ministerios, no se cree del mismo modo en que se cree en Dios, que actúa en Jesucristo por el Espíritu Santo para nuestra salvación. Solo a él se refiere la fe directamente. Él constituye su contenido propio. Por el contrario, la iglesia, sus sacramentos y ministerios, son solamente medios de salvación. A ellos se refiere la fe en la medida en que actualizan y median la salvación. Por consiguiente, no se cree en la Iglesia ni en el papa como se cree en Dios. Los medios de salvación deben entenderse como formas de mediación de la salvación y han de ser criticados cuando ya no prestan concretamente este servicio.

Partiendo de la distinción entre las verdades relativas al fin y las verdades relativas a los medios de salvación% podemos seguir aclarando la estructura fundamental de la fe. En primer lugar, se pueden considerar las primeras de un modo más diferenciado. Se puede distinguir entre los mismos enunciados de fe y la reflexión realizada sobre ellos. El enunciado mismo de la fe es confesión de la acción salvífica de Dios en jesucristo mediante el Espíritu Santo. Hay que distinguir entre esta confesión de la Trinidad económico-salvíca y la de la Trinidad inmanente. Los enunciados sobre la Trinidad inmanente o sobre la preexistencia de Cristo no son enunciados inmediatos de la fe, sino enunciados de la reflexión teológica. Pretenden volver a decir de otro modo en una reflexión que hace uso de la abstracción lo que ya se ha dicho en la confesión inmediata de la acción de Dios en y mediante Jesucristo. Con ello pretenden mantener firme el carácter intrahistóricamente no deducible de la fe en Cristo, «fijándola» en la eternidad misma de Dios. La doctrina trinitaria quiere expresar el extra nos, es decir, el carácter previamente dado de la salvación en Cristo. En la historia, Dios solamente puede ser vida y amor que se autocomunica, porque en sí mismo es vida y amor. Así pues, la doctrina trinitaria no dice otra cosa sino que Dios mismo se ha revelado en Cristo tal como es en

sí mismo. Por eso, los enunciados sobre la Trinidad no dicen nada nuevo con respecto al contenido, sino que explicitan los originarios enunciados histórico-salvíficos en forma de un pensamiento y un lenguaje metafísicos.

Del mismo modo que puede explicitarse positivamente la confesión cristológica, así también puede desarrollarse negativamente. El enunciado cristológico de que Dios quiere en jesucristo la salvación del mundo entero implica a su vez el enunciado negativo de que fuera de Cristo no hay salvación y que el mundo sin Cristo está perdido. Por consiguiente, la doctrina del pecado original, cuando se la despoja de los modos de comprensión históricamente condicionados, no es sino el lado negativo y la formulación negativa de un enunciado positivo. En este sentido es comprensible también hoy; se trata incluso algo irrenunciable, si no quiere ponerse en cuestión la misma verdad cristológica. Pero no es ninguna verdad nueva ni suplementaria, sino una forma de enunciar negativamente la única confesión central, a saber, que Jesucristo es la salvación del mundo.

Al igual que los enunciados sobre el fin de la salvación, también los enunciados sobre los medios de la salvación pueden ser estructurados particularmente. Ya el concilio de Trento nos dio el punto de vista decisivo para ello al afirmar que la Iglesia podría concretar los sacramentos (y algo parecido vale decir de los ministerios) en su configuración específica según las necesidades del tiempo, salva illorum substantia82. Por consiguiente, se diferencia entre la sustancia y las configuraciones históricas concretas. Lo que constituye esta sustancia es una cuestión permanentemente discutida entre los teólogos. Ya en la teología tradicional se encuentran interpretaciones de gran alcance como, por ejemplo, que Cristo habría instituido los sacramentos solamente in genere, es decir, en su idea general. A partir de los conocimientos históricos que hoy poseemos es mejor adoptar en esta cuestión un punto de vista amplio antes que restringido. Hoy sabemos con precisión que los sacramentos y los ministerios los encontramos ya en la Escritura en formas socio-culturalmente condicionadas muy específicas. Por ello, las configuraciones de los sacramentos y los ministerios, tal como nos las testimonian el Nuevo Testamento y la tradición antigua, solo pueden ser modelos que nosotros no estamos en condiciones de imitar hoy sin más, sino que deben actualizarse atendiendo a las circunstancias y las necesidades pastorales de nuestro tiempo. La Iglesia nunca posee su sustancia en un estado «químicamente puro», sino solamente en formas concretas de realización histórica. Si más tarde dogmatiza tales formas históricas, que, por ende, no existen en su concreción histórica desde el principio, entonces no quiere decir otra cosa sino que ella es la Iglesia de Cristo en esta concreción.

Esta tesis es importante para comprender muchos dogmas. No hay motivo para preocuparse al constatar, por ejemplo, que solo a partir del siglo XII fijó la Iglesia en siete el número de los sacra mentos y que sobre el primado del papa no se pronunció hasta mucho más tarde, concretamente en el concilio Vaticano 1. No obstante, cuando la Iglesia sostiene hoy estas verdades como dogmas, exigiendo así para ellas no solo el deber de obediencia eclesiástica (fides ecclesiastica), sino considerándolas como objeto de fe divina (fides divina), en el fondo no quiere decir otra cosa sino que esta Iglesia concreta con esta configuración concreta de sus sacramentos y sus ministerios está en continuidad sustancial con el comienzo apostólico y que constituye un medio de salvación de Dios para el mundo. Con estos dogmas, la Iglesia no puede ni quiere negar que la historia de la Iglesia y de los dogmas podría haberse desarrollado también de otro modo completamente diferente. Pero afirma que el modo en que se ha realizado esta historia no representa ninguna ruptura con el comienzo, sino que, más bien, es la forma históricamente vinculante en que hoy nos encontramos la salvación y la verdad de Jesucristo. En el fondo pueden concentrarse todos los numerosos enunciados sobre la Iglesia, sus sacramentos y ministerios en lo siguiente: Dios quiere la Iglesia concreta como el único signo y medio de salvación para el mundo. Los ministerios y los sacramentos son modos de autorrealización de la Iglesia. En ellos articula ella su esencia fundamental83. Sin embargo, solo mediante la transformación histórica puede conservar la Iglesia su identidad en la forma y el modo concreto de esta articulación.

Aún tenemos que considerar brevemente un último grupo de verdades de fe. Tanto las verdades relativas al fin como las verdades relativas a los medios de salvación vienen acompañadas por unas verdades paradigmáticas o tipológicas. Entre estas se encuentran en primer lugar los dogmas mariológicos. Estos tienen la función de expresar simbólica, ejemplar y tipológicamente otras verdades. Así, los dos dogmas mariológicos más antiguos, la maternidad divina y la virginidad de María, incluyen, en el fondo, verdades cristológicas. A su modo, quieren expresar que Dios, en Cristo, ha entrado realmente en nuestra historia humana, instaurando con ello un nuevo comienzo «desde abajo», una novedad que no puede deducirse mediante «la carne y la sangre». Por consiguiente, tales dogmas dan testimonio de jesucristo como el nuevo Adán. Los dos dogmas mariológicos más recientes, la Inmaculada Concepción y la asunción de María a la gloria celestial, ejemplifican enunciados eclesiológicos y soteriológicos. María aparece aquí como tipo de la Iglesia y de la humanidad redimida. Mediante ellos se nos dice como en una imagen lo que Dios tiene pensado para el hombre y lo que va a «hacer» de él. Por consiguiente, los dogmas marianos no son un contenido complementario, que se agrega al dogma cristológico central, sino solamente su ejemplificación tipológica.

5. El único tema: el modo justo de hablar de Dios y del hombre

A primera vista, el análisis de la estructura que hemos realizado puede dar la impresión de ser muy complicado. Sin embargo, su resultado es extremadamente sencillo y liberador. Tras la variedad de enunciados y de modos de enunciación que hoy ya son históricos, se encuentra una y la misma fe en su imponente unidad y sencillez. Cada artículo de la fe expresa desde perspectivas diferentes esta unidad y totalidad. Como en una fuga, el mismo tema varía constantemente y solo en esta variación y composición muestra su riqueza y plenitud. El único tema que persiste a lo largo de toda la historia de los dogmas no es sino el tema de la predicación de jesús: el reino de Dios como salvación del hombre. En la persona y la obra de Jesús, la causa de Dios y la causa del hombre se han identificado. Por eso, la concentración cristológica de todos los enunciados de fe no debe entenderse en un sentido restringido. Esta concentración es suma y compendio de lo que Dios significa para el hombre y el hombre para Dios. Por eso, la revelación y la realización de la divinidad de Dios en jesucristo como fundamento de la humanidad del hombre es la única palabra entre las muchas palabras y el único dogma entre los muchos dogmas. Quien sostiene y confiesa que Dios en jesucristo es salvación, esperanza y paz para todos los hombres, y quien se compromete en convertirse en esperanza para los demás, cree y confiesa la totalidad de la fe, porque esta no es una suma de enunciados, sino la totalidad de una figura: Jesucristo.

De este anudamiento cristológico de todos los enunciados de la fe se siguen dos consecuencias importantes para la interpretación de las verdades de la fe. En primer lugar, la interpretación cristológica es interpretación teológica y doxológica. Jesucristo es el camino hacia el Padre (c£ Jn 14,6). Las fórmulas cristológicas no se mantienen ni se apoyan en sí mismas, sino que remiten más allá de sí mismas y se trascienden hacia el inexpresable misterio de Dios. El per Christum in Deum tiene consecuencias metodológicas y hermenéuticas para la teología. Tomás de Aquino comprendió este contenido cuando formuló: actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem84. Para él, esta res, el «objeto» de la fe, es: Deus sub ratione deitatis, la divinidad de Dios, de la que, a su juicio, sabemos más lo que no es que lo que es". De lo que se sigue que: articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam86. El artículo de fe es una percepción real de la verdad divina, no es una mera cifra; pero es una percepción que remite más allá de sí misma hacia aquello que ya no es perceptible. Quedan excluidos todo saber informativo superficial y toda provocadora exageración de la importancia de esta o aquella fórmula. El dogma es en definitiva doxología. Su propio Sitz im Leben es la confesión litúrgica de alabanza.

En segundo lugar, la interpretación cristológica es interpretación antropológica y «del mundo». Sobre esto hablaremos más detalladamente cuando tratemos el significado salvífico de la fe. Por esta razón diremos aquí únicamente lo siguiente: el dogma debe ser considerado como una forma del Evangelio, como promesa de salvación a los hombres. Se le interpreta siempre mal cuando se utiliza solamente para repetírselo machaconamente a los demás diciéndoles: «¡O lo tomas o lo dejas!». Los dogmas deben interpretarse como forma de la buena nueva, no como un mensaje de amenaza. Deben interpretarse de tal modo que puedan ser entendidos como ofrecimiento de un ser hombre más humano. Solo así pueden llegar a ser una exigencia vinculante en conciencia y un reto a vida o muerte.

Podemos concluir diciendo que el contenido de la fe es una llamada a la decisión de hacer propia la causa de jesús, que es la causa de Dios con los hombres. Este carácter de crisis de la fe puede minimizarse o neutralizarse de un doble modo. Se pueden interpretar todos los contenidos de la fe hasta que no digan nada más que algunas banalidades generales sobre el hombre. Pero también se puede radicalizar tanto la fe, sublimándola hasta tal punto mediante una desmitologización iconoclasta, que se quede completamente sin contenido. Una formalización semejante parecer exigir todo, pero en realidad no exige nada. Cuando se desciende a lo concreto, carece de consecuencias y de carácter vinculante. Ambas posiciones son progresistas solo en apariencia. Sin la «objetividad» de una posición dogmática, la fe pierde forma y rostro, se vacía de realidad y de seriedad. Una fe sin contenido carece de objeto y resulta superflua. Aquí la cuestión no es en absoluto si se es progresista o conservador. Lo que importa solamente es que la fe reconozca la medida que encontramos en Jesucristo. Se trata sencillamente de que la fe se mantenga cristiana y deje que Cristo le diga el modo justo de hablar cristianamente de Dios y del hombre.

# VII

# El significado salvífico de la fe

## 1. Salvación en el mundo o salvación más allá del mundo

La situación actual de la fe se caracteriza por el hecho de que no solo están sobre el tapete las denominadas cuestiones fronterizas. No se trata, por consiguiente, de las preguntas que siguen pendientes entre la teología, por una parte, y las ciencias naturales, la psicología y la sociología, por otra. Evidentemente, estos problemas fronterizos existen hoy como antaño y, en muchos casos, se han agravado aún más. Sin embargo, la problemática teológica se va haciendo esencialmente más profunda. Hoy no se trata solamente de fronteras, sino del centro de la fe cristiana. Precisamente palabras tan centrales y fundamentales de la predicación como gracia, salvación y redención no son hoy para muchos hombres sino fórmulas vacías, vestigios vacíos de un lenguaje religioso del pasado, pero sin valor enunciativo para la experiencia humana viva. Para muchos tienen valor como expresión de una época en la que el hombre no había encontrado aún el modo de asumir su plena responsabilidad. No raras veces sirvieron para cargar la responsabilidad de nosotros y de nuestro mundo sobre un Deus ex machina. Por eso, según los críticos modernos de la ideología, incluido el panfleto de Joachim Kahl sobre Das Elend des Christentums [La miseria del cristianismo], tales palabras tiene la culpa principal de la ausencia de salvación y de la deshumanización de nuestra sociedad$'. Pero si partimos de que somos nosotros mismos los que debemos encontrar la solución de nuestros problemas, ¿cómo debemos entender entonces la palabra «redención»? ¿No nos veremos forzados por esta fe en la redención a vivir simultáneamente en dos mundos? ¿Queda aún sitio para la gracia en una sociedad orientada a la racionalidad, la previsibilidad y la factibilidad? ¿Es posible sostener hoy un sobrenaturalismo semejante?

Ciertamente, son preguntas, no respuestas. Pero se trata de preguntas que debemos tomar en serio porque afectan a la fe cristiana en su propia pretensión, que no es la de ser la simple afirmación de realidades invisibles colocadas en el más allá, sino la de ser una fe salvífica$$. La fe cristiana no quiere ser ninguna referencia vacía ni una mera cosmovisión o interpretación del mundo. La palabra de la predicación, en el sentido de la Escritura, no es una mera interpretación existencial ni tampoco mera información; es una palabra viva (cf. Hch 7,38; Heb 4,12; 1 Pe 1,23) y eficaz (cf. Sal 147,15ss; Heb 4,12). Por eso la fe se comprende como condición y principio de la salvación del hombre y su mundo. «Pues con el corazón se cree para recibir la justicia, y con la boca se confiesa

para recibir la salvación» (Rom 101,10; c£ Hch 16,31). Más aún, la fe llega incluso a afirmar que solo mediante ella el hombre tendrá parte en la justicia de Dios (c£ Rom 1,16s; 3,22). Por eso dice el concilio de Trento sobre ella que es principio, fundamento y raíz de la justifica ción89, es decir, del ser justo del hombre. Solo en esta perspectiva soteriológica, que hace referencia a la salvación del hombre, puede hablarse adecuadamente de la fe.

Pero, ¿qué es la salvación? ¿Qué queremos decir cuando hablamos de redención? Cuando habla de gracia y de salvación, la Escritura usa toda una serie de conceptos e imágenes para describir desde los más variados puntos de vista la realidad de la salvación: vida, luz, paz, libertad, reconciliación, justificación, santificación, redención, reino, amor, esperanza, alegría, etc. Por consiguiente, la Escritura no pretende en absoluto atrapar la realidad de la salvación en un único concepto abstracto o en una definición dogmática. Más bien, parte de experiencias y situaciones bien concretas: enfermedad, peligro de muerte, encarcelamiento, esclavitud, guerra, lu cha, en las que se revela el lado más terrible de la existencia. En ellas experimenta el hombre que no se pertenece plenamente a sí mismo, que está alienado de sí mismo y de su mundo, que está vendido a unas fuerzas y poderes que no puede dominar. Forzado por esta necesidad se dirige a Dios, pues la salvación del hombre es Dios mismo, no unos dones de gracia otorgados por él (cf. Is 12,2; 35,4 y passim). Los conceptos y las imágenes mencionados se caracterizan porque no solo se dirigen a la dimensión espiritual, puramente interior y personal del hombre, sino al hombre en su unidad y totalidad, incluyendo su dimensión corporal y pública. Por consiguiente, no se trata de una sobrenaturaleza bien diferenciada de la naturaleza. De lo que se trata es más bien de la superación de las alienaciones que esclavizan nuestra existencia", y de la realidad de una existencia auténtica y plena. Se trata de la salvación y de la plenitud del hombre en y con su mundo.

Este concepto global de la salvación se ha ido perdiendo sobre todo en la teología moderna debido a diferentes evoluciones históricas de la cultura y de la propia teología. Cuanto más avanzaba la ciencia moderna en comprender las causas naturales de las cosas, tanto más se replegaban la teología y la predicación a la zona libre de tormentas de lo sobrenatural. En el siglo XVII, Juan Bautista Martínez de Ripalda llegó a hablar incluso de un ens supernaturale; y en el siglo XIX, Joseph Mathias Scheeben creó el sustantivo «sobrenaturaleza» a partir del adjetivo «sobrenatural», la única forma gramatical en que el término era habitual hasta entonces. La neoescolástica definió aún negativamente la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza como relación de no contradicción. El nexo interno y la relación recíproca entre ambas se perdieron. De este

modo se llegó al muy discutido esquema de los dos pisos, naturaleza y sobrenaturaleza, que solo pudo ser superado en el siglo XX después de la Segunda Guerra Mundial gracias a las sugerencias de la nouvelle théologie (Henri de Lubac, Henri Bouillard, etc.)".

Tal extrinsecismo de naturaleza y gracia contradice la afirmación fundamental de la Escritura. El canon de las Escrituras se fijó en el siglo II en la disputa con Marción, que quería separar el Antiguo Testamento del Nuevo Testamento, el Dios creador del Dios redentor. Cuando la Iglesia, frente a Marción, incluyó en el canon de las Escrituras junto al Nuevo Testamento también el Antiguo Testamento, lo determinante fue una decisión objetiva a favor del estrecho vínculo entre creación y redención. Se puede incluso decir que la unidad de creación y redención es la verdad canónica de la Escritura y, en cuanto tal, el principio hermenéutico de su interpretación. Si dejáramos de referir el orden de la salvación al orden de la creación, entonces negaríamos la universalidad de la redención. De ahí que el concilio Vaticano 1 condenase no solo el naturalismo y el racionalismo, sino también, del mismo modo, el sobrenaturalismo y el fideísmo, elevando la coordinación entre revelación «natural» y revelación «sobrenatural» a principio de interpretación fundamental de la revelación92.

El nexo entre creación y redención se vio aún en peligro en la Iglesia antigua en un segundo caso. En las controversias cristológicas de los primeros siglos, el problema no era únicamente la verdadera divinidad de jesús; mucho más peligrosos eran los errores doctrinales de los siglos II y III, que negaban la humanidad de jesús. Al defender en la controversia con el docetismo y la gnosis la verdadera y plena humanidad de jesús, la Iglesia quería decir con ello que la salvación nos sale al encuentro en figura humana y de un modo humano, que la salvación de la que habla el cristianismo es salvación del hombre. Quería decir que Dios es un Dios de los hombres y que se encuentra humanamente con los hombres.

Las controversias de entonces no son hoy para nosotros pura historia. Como reacción contra un horizontalismo unilateral, es decir, contra una reducción del elemento cristiano a solidaridad humana y a crítica de la sociedad, existe hoy la amenaza de algo así como un nuevo sobrenaturalismo. Apelando al hecho de que la salvación no nos viene desde abajo sino desde arriba, se cree poner freno a estas corrientes y al mismo tiempo defender la estructura jerárquica de la Iglesia. Si llegara a imponerse este sobrenaturalismo, la Iglesia se convertiría en una secta que vive junto a la sociedad sin comunicarse con ella. Su mensaje de salvación aparecería entonces como una superestructura ideológica y un consuelo ineficaz. Ahora bien, si se toman en serio las decisiones cristológicas de la Iglesia antigua sobre la naturaleza verdadera y plenamente

humana de jesús, entonces no existe ninguna teología desde arriba que no corresponda también a una teología desde abajo. Una comprensión de Dios y de la salvación sin referencia al mundo desembocaría en una comprensión del mundo sin referencia a Dios y a la salvación. Esto nos exige una interpretación «mundana», «secular» - rectamente entendidos estos términos - de la fe. Con esto no queremos decir que el mundo sea el criterio de la recta comprensión de la fe, sino solo que el mundo debe ser el punto final de referencia de toda comprensión cristiana de la salvación.

2. El avance de la teología política

La tarea de reconsiderar la salvación entendida cristianamente en un contexto secular se la ha planteado en la actualidad, sobre todo, la teología política93. Su intención debe tomarse mucho más en se rio y más ampliamente de lo que deja suponer la embarazosa y equívoca expresión «teología política». La teología política no debe identificarse con la «teología de la revolución». Tampoco quiere ser una teología que hace política, sustituyendo el antiguo integrismo de derechas por uno de izquierdas. Finalmente, no es ninguna ética política ni quiere desarrollar ningún programa político-social. De lo que trata más bien es de pensar en la relevancia social de todos los enunciados teológicos, porque, según esta teología, la sociedad es el horizonte más abarcador del hombre. Es la quintaesencia de la realidad, tal como la percibimos bajo los presupuestos de la Modernidad. Mediar la fe de un modo secular y en contacto con la realidad significa, por consiguiente, articularla de una forma que sea socialmente relevante, darle un lenguaje y traducirla a una praxis que contribuya al perfeccionamiento de la realidad social. A partir de esta concepción, la teología política no se entiende como un ámbito sectorial de la teología, sino como un planteamiento nuevo de todo el pensamiento teológico.

El planteamiento teológico de la teología política determina actualmente la discusión de un modo considerable. Con ella nos encontramos en el centro de la actual controversia teológica. De ahí que debamos discutir a fondo esta posición si queremos tratar de la cuestión del significado salvífico de la fe. Oigamos, por lo tanto, en primer lugar los argumentos que la teología política esgrime a su favor. Como primer argumento se trae habitualmente a colación el hecho de que, antes de cualquier posicionamiento y cualquier acción política concretos, el cristiano en particular y la Iglesia en general se encuentran siempre en un campo de referencias sociales y políticas. Antes de tomar cualquier posición política, la Iglesia posee ya, como institución social que es, una determinada posición política. Por lo tanto, si no quiere verse cargada por la espalda con ideologías políticas, no puede eximirse de una reflexión crítica sobre las implicaciones políticas de todos sus enunciados. La abstención política puede ser también, en

determinadas circunstancias, una toma de posición y servir para encubrir la existencia de unas re laciones injustas. Por consiguiente, la Iglesia no puede evitar la dimensión de lo político. No querer admitir esto es miopía o un servicio al encubrimiento de las posiciones de poder y de dominio que existen de hecho. Por lo tanto, no existe ninguna teología que en principio sea apolítica, y el retirarse de los acontecimientos diarios no es por sí solo ningún criterio para determinar el carácter científico de la teología.

Un segundo argumento va más a lo fundamental. Parte de la pregunta: ¿qué tipo de realidad es aquella sobre la que tenemos que articular hoy la fe? Es evidente que hoy esta realidad no es una naturaleza dada previamente ni un cosmos que nos abarca, sino una realidad a la que se ha dado forma mediante el trabajo, la civilización y la tecnología. A la existencia de esta realidad contribuye constitutivamente la acción humana. Se trata, por tanto, de una realidad mediada socialmente. Anunciar la fe de un modo que esté en contacto con la realidad significa hoy articularla de forma socialmente relevante. Ahora bien, esto es solo posible si la teología piensa de forma nueva la relación entre teoría y praxis. La fe tiene que ser práctica para llegar a la realidad. Solo en la praxis y mediante ella llega la fe a sí misma. Con todo ello, la teología política no cree apoyarse por comodidad en la comprensión de la realidad hoy dominante. Más bien, está convencida de que así corresponde al pensamiento bíblico, según el cual la verdad se hace (cf. Jn 3,21). Ella quiere ser responsable no solo ante la conciencia privada, sino también en un juicio público. Solo así corresponde al sentido originario del mensaje del reino proclamado por Jesús. También se entendería erróneamente a Pablo si se le reprochara, como a menudo se ha hecho, haber espiritualizado el mensaje veterotestamentario y el de los sinópticos. Separar el mensaje cristiano del suelo de un determinado pueblo político no significa para él retirarse a la conciencia privada, sino llevar a cabo la misión universal, la inclusión de todos los pueblos. Podemos decir, por consiguiente, que la cuestión acerca de la eficiencia social de la fe está plenamente justificada desde el punto de vista teológico. Así pues, debemos tomarnos en serio y hacer nuestro el tema de la teología política. No obstante, no podemos contentarnos con el marco en ella delineado. Bajo muchos puntos de vista es excesivamente estrecho y conduce necesariamente a una reducción del mensaje cristiano, aun cuando no sea esto lo que quieren los verdaderos representantes de la teología política. Bastará con que nos refiramos a las palabras clave «oración» y «sacramento», que, como es evidente, no pueden expresarse de un modo teológico adecuado solamente dentro de la dimensión social. Con ello no decimos que la oración y los sacramentos no tengan también una dimensión social, pero sí que no se agotan en ella y que, por eso, es necesario un enfoque teológico más amplio para comprender el significado salvífico de la fe cristiana. A favor de esta tesis proponemos

dos argumentos, uno más filosófico y otro más teológico. Desde el punto de vista filosófico hay que dar la razón a la teología política cuando sostiene que la libertad humana, en el sentido de Hegel, es una libertad concreta. No es suficiente con hablar de forma puramente abstracta de una libertad humana esencial, que también posee un prisionero, porque sus pensamientos son libres y puede elegir en qué esquina de la celda quiere sentarse. Hablar de la libertad de un modo tan abstracto puede equivaler realmente a burlarse de la falta de libertad de un hombre. De un modo más concreto y humanamente pleno, la libertad solo es posible en la convivencia y la solicitud recíproca de las personas. Por eso, la libertad concreta tiene unos presupuestos sociales. Solo es posible donde no es oprimida ni violentada por otra libertad. De ahí que la libertad solo sea posible cuando uno reconoce la libertad del otro. La libertad presupone un orden de la libertad. La libertad necesita, por consiguiente, de un marco social e institucional. El derecho y la institución no deben entenderse como lo contrario a la libertad ni tampoco en primer lugar como su límite, sino como su posibilitación y condición previa. De ahí que la teología política rechace con toda razón una comprensión puramente individualista de la realidad. Sin embargo, esta argumentación muestra un aspecto al que los representantes de la teología política no prestan suficiente atención. No es la sociedad la que crea la libertad, sino que más bien la encuentra como un dato del que no puede disponer, reconociendo además su deber de proteger incondicionalmente esta libertad indisponible. Por consiguiente, la libertad de la persona no procede de las gracias de la sociedad y de sus instituciones, sino que tiene primacía con respecto a ellas. Que la persona posee un plus y un valor propio más allá de la dimensión de lo social constituye una convicción «esencial» de toda la tradición cristiana occidental, y tenemos todos los motivos para defender hoy con uñas y dientes esta concepción en la teoría y la praxis. Existe, por lo tanto, un espacio legítimo para lo privado, lo íntimo y lo personal. Esto significa que entre la persona y la sociedad, entre el ámbito de lo personal y lo público, existe una tensión permanente que no puede neutralizarse. Estos dos ámbitos se necesitan recíprocamente; sin embargo, ninguno de ellos puede ser subsumido en el otro. En consecuencia, la sociedad no es el horizonte más amplio de la realidad. De este argumento filosófico se deduce un punto de vista teológico. Acabamos de poner de relieve una tensión no neutralizable entre la persona como individuo y la realidad social. Esto significa que existen alienaciones entre los hombres, como también entre el hombre y la realidad social, que no están condicionadas únicamente por circunstancias psicológicas y sociales y que, por lo tanto, no pueden ser anuladas mediante el solo esfuerzo social. El sufrimiento humano causado por una catástrofe natural o una enfermedad incurable, por mencionar solo dos ejemplos, no puede superarse con medios sociopolíticos. Tampoco puede eliminarse políticamente el extrañamiento y la soledad

entre persona y persona. Hay alienaciones que están enraizadas constitutivamente en la realidad humana. Vienen dadas con la misma finitud del hombre y, por eso, no pueden ser eliminadas por los hombres. Al contrario, todo intento del hombre finito de dominar la totalidad y realizar él mismo su plenitud y su salvación acaba convirtiéndose en totalitario y conduce a la acción violenta. Querer disponer de la salvación, querer obrarla en virtud de las propias fuerzas, solo puede conducir al infierno de la peor de las tiranías. Por eso, la salvación debe ser una magnitud de la que ni el individuo ni la sociedad pueden disponer. La mediación y la reconciliación del desgarro que atraviesa toda la realidad pueden partir solamente de una magnitud que abarque y unifique el todo sin violentarlo. Pero esta es la determinación esencial del absoluto, que abarca todo lo singular y, sin embargo, lo deja libre en su autonomía.

Para que estas consideraciones no queden tan abstractas, las complementaremos con otras más concretas. La humanidad no ha resistido de hecho las tensiones y las polaridades que acabamos de presentar. Por esta razón se ha llegado a la violencia, a la injusticia y a la mentira, que no dejan ya que la realidad salga a la luz tal como es. Todo intento del hombre por crear un orden mejor y más justo vuelve a ponerse bajo las condiciones de la injusticia y de la mentira y tiene que recurrir a la violencia. Por eso volvemos a introducir inmediatamente la semilla de nuevas discor dias e injusticias en el nuevo orden. Es evidente que nosotros no podemos salir con nuestras propias fuerzas de este círculo vicioso de violencia y contraviolencia, de injusticia y venganza. No es posible resolver la cuestión de la salvación de un modo puramente cuantitativo, es decir, multiplicando e intensificando los esfuerzos. Es necesario un nuevo comienzo cualitativo. Por esto, en sus religiones y utopías sociales, la humanidad ha soñado siempre con un cambio radical de las cosas y ha esperado un nuevo comienzo no deducible a partir de lo existente. Precisamente en aras de la sociedad, el hombre, en su esperanza de salvación, trasciende la dimensión de lo social. He aquí el lugar donde puede -y por el bien del hombre mismo, debe - hablarse de modo comprensible y sensato de redención y de gracia.

Como resultado podemos constatar lo siguiente: el hombre no tiene una necesidad de redención, su situación consiste fundamentalmente, lo sepa a o no, en estar necesitado de redención. La paradoja del hombre radica en que siempre se trasciende de forma infinita, en que el sentido de su ser le desborda y, en esa misma medida, es sobrenatural. Así pues, el hombre es nostalgia natural de lo sobrenatural. Solo cuando alcanzamos esta dimensión, alcanzamos también la realidad del hombre y hablamos «mundanalmente» o, si se quiere, «secularmente» de Dios y de su gracia. En caso contrario, no hemos hecho

sino chiquilladas teológicas.

3. La gracia como libertad para el amor

De la confrontación con la teología política resulta una primera idea, aunque aún muy formal, de lo que entendemos cuando hablamos de salvación y redención. La salvación no es ninguna dimensión sobrenatural en el sentido de algo que se añade a nuestra condición humana; la salvación es la libertad de nuestra libertad, su liberación y redención para que sea ella misma94. La salvación es la condición de posibilidad para que la libertad alcance concretamen te su sentido y su meta. La salvación es la nueva creación, que nos posibilita una nueva historia. A favor de estas afirmaciones, a primera vista sorprendentes, podemos apelar fácilmente a Tomás de Aquino. Para él, el orden sobrenatural no es todavía, como para la escolástica moderna, un ámbito casi independiente que está por encima del orden natural. Para él, la gracia sobrenatural es el medio por el que el hombre puede alcanzar concretamente la finalidad de sentido que es inmanente a su libertad`. Estas afirmaciones no son tan abstractas como suenan. Afirman nada más y nada menos que no es necesario que entre la idea moderna de emancipación y el mensaje cristiano de la redención exista ninguna oposición fundamental. El mensaje del Evangelio es una «llamada a la libertad» (Ernst La realidad salvífica de la redención es la realidad concreta de la libertad.

Sin embargo, la libertad es una palabra con muchas caras y que se presta a abusos. Por eso puede entenderse un poco que la iglesia, desde el apóstol Pablo, haya hablado raramente de la libertad y que la haya dejado en manos de los entusiastas y sectarios. La Iglesia ha tenido siempre auténtico pánico a la libertad y se ha preocupado de ella solo en la medida en que le interesaba para defender las almas que le habían sido confiadas, repartiéndola, en dosis homeopáticas, donde le parecía necesaria y deseable. Desde un punto de vista pragmático, el gran inquisidor de Dostoievski tiene toda la razón cuando responde a jesús: «Durante quince siglos nos hemos atormentado con esta libertad; pero ahora hay que derrotarla, ¡y derrotarla de modo definitivo!». Sin embargo, esta «sabiduría de la experiencia» es desenmascarada teológicamente por Alioscha Karama zov: «Él no cree en Dios, he aquí todo su misterio» 96. Creer en Dios y tomar la opción de que la libertad sea el valor supremo en la realidad es una y la misma cosa.

Pero ¿qué es la libertad? Ya Hegel puso de relieve que hay que diferenciarla de la mera arbitrariedad. Quien solo hace lo que quiere no es libre, sino que más bien carece de libertad. Está entregado a su propia arbitrariedad y esclavizado por ella. De aquí parte el Nuevo Testamento'. Pero este se mueve en una dimensión más profunda que la

filosofía y la teología políticas. El espacio concreto de la libertad que el hombre necesita para ser libre no puede ser creado solo socialmente. Según el Nuevo Testamento, ni siquiera el hombre libre de toda constricción externa o interna y capaz de disponer libremente de su existencia es ni mucho menos libre. Y no es libre no porque no disponga de sí en medida suficiente, sino precisamente porque quiere disponer de sí, porque cree que puede y debe controlar su persona y su realidad. Esto es expresión de angustia y preocupación. Es más, esta actitud pone de manifiesto que esa persona está atada y sometida a sí misma. Esta falta de libertad es la esencia del pecado. Desde un punto de vista teológico, el pecado no es en primer lugar un fenómeno moral. Pecado es el agarrotamiento del hombre en sí mismo, el sometimiento a lo existente y aparentemente seguro, la incapacidad de ser libre para los demás y para la novedad imprevisible del futuro. En su egoísmo, que se aísla, y en su particularismo obstinado e intransigente, que se absolutiza, el pecado no puede por menos de percibir su mundo y su entorno como una amenaza, una extrañeza y una alienación. Para él, el mundo no es ya posibilitación y espacio, sino solamente límite de su libertad, contra el que tiene que pugnar de continuo por la existencia, el poder y el prestigio. El pecado es la incapacidad de amar. Por eso es lo contrario del ser incólume e íntegro del hombre en y con su mundo.

La libertad se origina solamente en el encuentro con la libertad del otro. La libertad solo es posible mediante otra libertad. De ahí que la salvación del hombre dependa del encuentro con un hombre libre. He aquí donde reside el significado salvífico del encuentro con jesucristo. Él es el único que no conoce pecado (cf. Job 8,46; Heb 4,15), el totalmente libre. Pasa soberanamente por alto la tradición de los mayores (cf. Mc 7,1-13) y enseña como quien tiene autoridad (cf. Mc 1,22.27). Con una libertad inaudita hasta entonces, no se atiene a las órdenes sacrosantas de la religión, se dirige a los impíos, a los social y religiosamente proscritos y, sin embargo, es lo suficientemente libre como para someterse a algunas órdenes concretas. También deja de tener vigencia en la relación del hombre con Dios el cruel sistema basado en la culpa y el castigo, en el mérito y la recompensa. Cuando en la parábola de los trabajadores llamados a trabajar en la viña hace que el dueño de la casa pague el mismo jornal a los que han sido contratados a última hora y que, a la objeción de los que murmuran porque han soportado todo el calor del día, responda: «¿Por qué tomas a mal que yo sea generoso?» (Mt 20,15), Jesús se opone a un ordenamiento rígido del derecho, sustituyéndolo por el derecho de la gracia. El valor supremo no es un ordenamiento rígido, sino la libertad soberana de la gracia. Este mensaje y el comportamiento consecuente hicieron de Jesús un gran perturbador del orden. De ahí que sea totalmente comprensible que los guardianes de ese orden anhelaran eliminarlo lo más rápidamente posible. Así lo exigían el orden y la ley. La

muerte de Jesús en la cruz fue un último triunfo del orden, pero fue una victoria aún más grande de la libertad. Aquí se libera realmente la libertad. Ella se abandona, desasiéndose de todo, en aquel que es absolutamente inefable; muere entregándose por el futuro de aquellos a quienes nosotros humanamente les negamos un futuro. Aquí se rompe el hechizo del encadenamiento del hombre a sí mismo y a los órdenes que le dan seguridad. Aquí comienza una nueva posibilidad para una existencia libre en la historia.

Lo que acontece mediante jesús es tan inauditamente nuevo que los teólogos de todos los tiempos se las han visto y deseado para poder expresarlo con las categorías de que disponían. Esto puede documentarse ya en los autores neotestamentarios9$. Para inter pretar el significado salvífico de jesús y de su cruz se sirven de las ideas tradicionales de sacrificio, expiación, satisfacción y víctima vicaria. Sin embargo, se ven continuamente obligados a forzar la semántica de sus conceptos y a tratarlos como simples modelos interpretativos de la realidad verdaderamente significada. Algo parecido sucede con las ideas de los padres griegos, que ven la salvación acontecida mediante Cristo en la superación de la esclavitud de la muerte a través de la divinización; o con la teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury, tan extendida en la teología occidental, que entiende la redención como restitución de un gran orden jurídico que abarca a Dios y al hombre. Todas estas interpretaciones contienen muchos elementos de la experiencia humana y del mensaje bíblico que siguen siendo válidos. Sin embargo, deben entenderse como formas de expresión de la libertad soberana de Dios en su amor, que hace donación de sí mismo y ha asumido forma concreta en la libertad autooblativa de Jesús. Tomás de Aquino siguió sustancialmente esta vía de interpretación. Según él, jesucristo tomó posesión en libertad del amor de Dios que lo poseía". Este amor obediente llegó a su plena perfección en la cruz. El sacrificio redentor de Cristo consiste en la libre donación de su vida en obediencia al Padre y al servicio de los hombres'°° De este modo, ha llegado al mundo una nueva posibilidad de existencia, que es para nosotros un ofrecimiento y un reto, una provocación al amor'°'. Si nos comprometemos con esta nueva posibilidad102 llegaremos a ser uno con Cristo en la fe y en el amor y participaremos así en su vida y su libertad103 Él libera nuestra libertad para el servicio y nos redime para el amor.

Siguiendo a Tomás de Aquino hemos hallado una comprensión más profunda de la redención y la salvación. La «redención objetiva» no es una especie de arsenal de fuerzas redentoras que nos son repartidas posteriormente en la «redención subjetiva». No obstan te, si aún se quiere mantener esta equívoca terminología, entonces Jesucristo, como el nuevo Adán, es la redención objetiva en persona, que nos libera para ser nuevos

seres humanos a partir de la libertad del amor. La realidad concreta de la salvación consiste en que acogemos en la fe el mensaje del Evangelio de jesucristo, a él nos entregamos y de él vivimos. Por consiguiente, la fe no significa solamente un asentimiento a determinadas verdades; más bien, la fe es también la conversión y la vuelta del hombre a Dios y al prójimo, posibilitadas y habilitadas por la donación del amor de Dios en Jesucristo. Esta fe, en cuanto aceptación y asunción de la actitud más profunda de jesús con respecto a Dios y a los hombres, es la realidad de la salvación. Es la reconciliación del hombre consigo mismo y con su mundo. El creyente participa en la omnipotencia de Dios al abrirse completamente a él. «Todo es posible para quien cree» (Mc 9,23). Pero la fe que es eficaz mediante el amor (cf. Gál 5,6) supera al mismo tiempo los obstáculos que nos separan del prójimo. Así, en la fe, la realidad comienza a ser de nuevo incólume e íntegra. Por eso puede decirse: «Tu fe te ha salvado» (Mc 10,52; cf. Hch 16,31).

4. El humor cristiano

En la persona de jesucristo y en su libertad se vislumbran un nuevo carácter fundamental de la comprensión del ser. Si para los griegos el valor supremo era la sustancia y la subsistencia, el ser por sí y en sí y, en consecuencia, la más elevada de todas las ideas era el motor inmóvil que gira en torno a sí mismo, piensa en sí mismo, se basta a sí mismo y, aunque él mismo no ama, es amado por todos, ahora el ser para los demás se convierte en figura de la libertad. La verdadera libertad ya no es el ser junto a sí, sino el ser junto los demás, no el estar en sí mismo, sino el autotrascenderse. Lo más elevado ahora es el amor que se comunica y se derrama a sí mismo. Esta es la definición propia de Dios (c£ 1 Jn 4,8). Sin embargo, la libertad soberana de Dios en el amor se muestra precisamente en que puede derrocharse por completo en los hombres hasta la muerte sin por ello perderse. La impotencia se convierte en la forma de la potencia, la locura en la sabiduría de Dios (c£ 1 Cor 1,17-31). Si se quiere hablar de la fuerza revolucionaria del cristianismo, aquí encuentra el término su justa aplicación. Se trata de una revolución que alcanza hasta los últimos fundamentos. Quien de ello deduzca un programa político revolucionario ha comprendido tan poco la radicalidad de esta subversión de todos los valores como el que hace del cristianismo una ideología del orden establecido. En ambos casos se vuelve a la ley. No el orden rígido y la ley, no los logros individuales o comunitarios ni el progreso, sino la exuberancia y el derroche, la despreocupación y el descuido son las características de la fe cristiana. Ante una sociedad que todo lo mide en relación con el rendimiento y la eficiencia, esto es una actitud propia de locos104 Y, sin embargo, es precisamente ella la que libera de la opresión inhumana de tener que

revalidarse a cada instante ante sí mismo y ante los demás mediante nuevos logros. Ella libera, sin por ello convertirse en quietista, para ser un hombre interiormente libre y sereno, verdaderamente humano. La fe cristiana repercute en la alegría. Según el Nuevo Testamento, esta es un signo que anticipa la salvación escatológica. Por esto, uno de los principales componentes de la fe cristiana es el humor, y la falta de humor y la irritabilidad en la que hemos caído en gran medida en la Iglesia y en la teología del presente son, tal vez, una de las objeciones más graves que pueden esgrimirse contra el cristianismo actual. Ahora bien, el humor no tiene nada que ver con la sonrisa tontamente transfigurada o más bien ya un poco ácida de algunos «santos cómicos». El humor es la actitud que permite que el hombre sea totalmente humano y solamente humano, porque solo ella deja a Dios ser Dios, abandonando a su ridiculez todas las demás pretensiones de una dignidad o un reconocimiento absolutos. «El que habita en el cielo sonríe» (Sal 2,4). La justa diferenciación entre Dios y el hombre es, por consiguiente, lo opuesto a la brutal seriedad del pecado. Ella fundamenta la salvación del hombre. Ella hace posible el humor, que es una figura fundamental de la fe cristiana.

# VIII

# La eclesialidad de la fe

## 1. La Iglesia: ¿obstáculo o ayuda para la fe?

El tema de la eclesialidad de la fe suscita muy fácilmente en muchos aversión y ocasiona la protesta. El tema evoca con frecuencia el paternalismo dogmático, la tutela del magisterio, el fisgoneo y la manipulación de las opiniones, cuando no incluso los métodos inquisitoriales y los procedimientos disciplinarios en materia doctrinal, así como los procesos contra los herejes. La pretensión de la Iglesia de que enseña de forma auténtica y autoritativa, incluso infalible, el mensaje de la fe parece estar radicalmente en contradicción con el moderno sentimiento de libertad. El valor de los hombres modernos para servirse de la propia inteligencia ha arrojado sobre el dogma eclesial la sospecha de dogmatismo. Pero la intolerancia dogmática debe ser considerada hoy un peligro para la sociedad y, en consecuencia, combatida. Así, muchas objeciones conciernen no a la «causa» de la fe o la «causa de Jesús», sino a lo que los creyentes han hecho de esta «causa». El verdadero e irrenunciable escándalo de la fe, la cruz de jesucristo, ha sido cubierto por escándalos superficiales e innecesarios. Con esto no nos referimos en primer lugar a los escándalos morales, sino al escándalo de algunas estructuras eclesiales, que, según muchos, estorban tanto a la emancipación y la felicidad de los hombres como a la propia libertad cristiana y favorecen la falta de madurez y el pensamiento y el comportamiento autoritarios.

Debemos tomarnos en serio estas objeciones, aunque a menudo se presentan con una intolerancia ideológica que nada tiene que envidiar a la pretensión de incondicionalidad dogmática de la Iglesia. Si la Iglesia pretende ser el lugar y el motivo superior de la credibilidad de la fe, entonces el esfuerzo por su reforma en conformidad con el Evangelio y con el hombre se convierte en la tarea más propia de su predicación, para que ella constituya en todos sus aspectos un testimonio de Cristo. Por ello no basta solamente con que subraye y defienda abstractamente y frente a los demás la libertad y la dignidad del ser humano, la solidaridad y la fraternidad, sino que estos valores tienen que realizarse también dentro de la comunidad eclesial y de sus estructuras.

Con todo, las cuestiones son esencialmente más profundas. La verdadera cuestión suena así: ¿necesitamos realmente una Iglesia? ¿Quiso jesús una Iglesia? Él predicó la venida del reinado de Dios, pero lo que llegó fue la Iglesia (A.Loisy)'°s ¿No perjudica la particularidad de la Iglesia a la universalidad del cristianismo? ¿No debemos, por

consiguiente, ir más allá de la Iglesia y aplicarnos a una realización secular del cristianismo? ¿No debemos sustituir la dogmática eclesial por una teoría general del cristianismo'°6? Esta teoría general puede apelar al hecho de que, en el curso de su historia, el cristianismo ha marcado en gran medida las formas de pensar y las estructuras sociales de nuestra civilización de cuño europeo-estadounidense y, mediante la aculturación, de toda la civilización mundial. Las ideas occidentales de libertad y tolerancia, así como la mirada secular al mundo y el dominio científico-tecnológico de este cimentado sobre ella, solo han sido posibles en su mayor parte gracias al cristianismo. Se puede hablar, por consiguiente, de un estructural carácter cristiano extra-eclesial de nuestra civilización y afirmar que los confines del cristianismo son, en muchos aspectos, más amplios que los de la Iglesia.

Y sin embargo, un cristianismo sin Iglesia sería una utopía y una perspectiva de exaltados. Al igual que todas las demás convicciones humanas, las convicciones cristianas de fe no podrían mantenerse mucho tiempo sin un cierto grado de institucionalización107. En la institución se hacen duraderas determinadas formas de comportamiento y llegan a convertirse en hábitos. En caso contrario, lo normal es que desaparezcan rápidamente. Sin el reto de las Iglesias, que mantienen siempre viva la memoria de los orígenes, la memoria de jesucristo, un cristianismo sin Iglesia habría sobrevivido al máximo una o dos generaciones. Es digno de consideración el hecho de que Dietrich Bonhoeffer hablara, a partir de las experiencias del Tercer Reich, de un regreso a los orígenes para hacer frente a la amenaza de una nueva barbarie. «Razón, derecho, formación, humanitarismo y todos los conceptos afines, cualquiera que sea su designación, buscaron y encontraron en sus orígenes un nuevo sentido y una nueva fuerza»'°$. Es cierto que nuestra situación social actual es totalmente diferente a la del Tercer Reich. A pesar de todo, nadie se atreverá a afirmar que las ideas cristianas de libertad y de humanitarismo se dan hoy por sobreentendidas y no necesitan ninguna protección institucional. ¿Cómo podría perdurar en un mundo de poderosas, incluso demasiado poderosas instituciones un cristianismo no institucionalizado? ¿Cómo podría el creyente particular seguir creyendo en un ambiente que piensa de forma totalmente diferente (esto hay que decirlo), si no es sostenido y protegido por la convicción de fe de otros creyentes? Aquí puede verse el sentido sociológico de la Iglesia y de la comunidad, que no son en primer lugar grandes organizaciones, sino que deben representar estructuras de plausibilidad de la fe cristiana.

2. La Iglesia como institución y como acontecimiento

La Iglesia, por consiguiente, no existe nunca para sí. No es posible comprometerse con la

Iglesia, defenderla y amarla solo por ella misma. La Iglesia solo puede ser creíble y convincente en razón de la «causa» que representa y por la que existe. La reflexión teológica de la Iglesia sobre sí misma y sobre sus estructuras procede de una fe cha relativamente reciente en la historia de la teología. Solo a finales de la Edad Media, a raíz de las controversias con los nuevos Estados nacionales, con los movimientos entusiastas y con John Wyclif y Jan Hus y, sobre todo, a raíz de la división de la Iglesia occidental, la Iglesia se hace objeto de reflexión y de declaraciones magisteriales[109]. Con el concilio Vaticano 1 y también con el Vaticano II se desarrolló incluso algo así como un eclesiocentrismo, contrario en gran medida a la tradición de la Iglesia antigua y su teocentrismo y cristocentrismo. A muchos textos del último concilio se les puede reprochar que se mantienen excesivamente en una perspectiva inmanentista de la Iglesia, que se complacen demasiado en un narcisismo eclesial y que hablan demasiado poco de la «causa» de la Iglesia. ¡Es tan distinta la teología antigua! Su doctrina de la Iglesia se expresa de modo clásico en el símbolo apostólico. En él se distingue entre la fe en Dios, en Cristo y en el Espíritu, por una parte, y el «yo creo (a) la Iglesia» (credo ecclesiam), por otra[110] En el símbolo, la Iglesia no es objeto de fe en pie de igualdad con Dios, Jesucristo y el Espíritu. Objeto de la fe es Dios, no la Iglesia. Por ello, la eclesiología se encuadra en el marco de la pneumatología. En esta, el Espíritu no es en primer lugar la tercera persona divina, sino la fuerza que hace presente en la historia la acción salvífica de Dios en Jesucristo. Por consiguiente, la Iglesia es el lugar concreto donde se hace presente la obra salvífica de Dios en Jesucristo mediante el Espíritu Santo. La eclesiología es una función de la pneumatología. En cambio, en la teología moderna se tiene a menudo la impresión de que la pneumatología se convierte en una función de la eclesiología. El Espíritu deviene garante de la institución eclesial; y la pneumatología, una superestructura ideológica de la eclesiología.

Tales desplazamientos de acento en el punto de partida tienen evidentemente su repercusión en la forma concreta de la eclesiología. Una consideración de la Iglesia que se apoye en sí misma valorará a la Iglesia más o menos como estructura de poder político y jurídico. En principio esto es posible hacerlo tanto desde un punto de vista conservador como progresista. El Evangelio, la salvación y el Espíritu se convierten en este contexto en una posesión de la Iglesia que ella administra. El Evangelio y el Espíritu caen casi bajo el dominio de la Iglesia. De este modo deja de existir una instancia crítica para la Iglesia. Tal eclesiología se ha inmunizado ya a priori frente a todo cuestionamiento. Se convierte en un sistema cerrado en sí mismo. Por el contrario, una eclesiología que se construya a partir de la pneumatología entenderá a la Iglesia más como acontecimiento en el que la verdad, la libertad y la justicia que con Cristo han

venido al mundo se mantienen vivas y son incesantemente vivificadas en la historia. Por consiguiente, la Iglesia está allí donde por medio del Espíritu se hace presente la «causa de Jesús», se la acoge en la fe y se la realiza en el amor. En esta perspectiva, la Iglesia es en primer lugar algo que acontece, un acontecimiento` Este carácter de acontecimiento de la Iglesia no excluye formas institucionales". Ya en el jesús terreno no es posible separar la «causa de Jesús» de su persona; más bien, está avalada por su testimonio de vida hasta la muerte. Esta recíproca pertenencia de persona y realidad, de testimonio y testigo fundamenta una esencial estructura básica del cristianismo. La fe cristiana está vinculada de modo permanente a la doctrina transmitida de una vez para siempre (c£ Jds 3). La autenticidad del Espíritu se confirma en que confiesa a jesús como el Señor (c£ 1 Cor 12,3) y asume la norma de él. Tampoco en el tiempo de la Iglesia es posible separar esta «causa» de jesús, permanentemente vinculante, de los testigos de Jesús. Esta ley fun damental se expresa clásicamente en dos pasajes de Pablo. Según 2 Cor 5,18-21, el ministerio de la reconciliación nos es encomendado al mismo tiempo que se realiza la obra de la reconciliación y se promulga el mensaje de la reconciliación; todo ello es igualmente originario. Rom 10,17 expresa esta pertenencia recíproca con la fórmula fides ex auditu: «¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿cómo predicarán si nadie es enviado?» (Rom 10,14). Así pues, la dimensión pneumatológica de la Iglesia no excluye misión y poder, sino que los incluye. La Iglesia no posee una vertiente institucional solamente por razones antropológicas y sociológicas, sino también por razón de su esencia teológica. La Iglesia tiene siempre ambas vertientes: es institución y es acontecimiento. Sin embargo, la pneumatología no solo fundamenta el aspecto institucional, sino que también lo limita. La institución tiene que ser arrancada constantemente del peligro de anquilosamiento, dinamizada y revitalizada por la fuerza del Espíritu. Por eso, los elementos institucionales no son garantía y soporte para la obra del Espíritu. En su forma institucional visible, la Iglesia es más bien sacramento, es decir, realidad de signo. Tanto las fórmulas dogmáticas como las normas canónicas poseen carácter de signo e indicación. Tampoco la sucesión histórica de los ministerios es la continuidad de la Iglesia con su origen apostólico. No constituye más que un signo de continuidad, que, en definitiva, solo cobra realidad en el Espíritu. Tomás de Aquino se pregunta en un pasaje de la Summa theologiae si la ley de la nueva alianza es una ley escrita. Y responde diciendo que la ley de la nueva alianza consiste en la gracia del Espíritu Santo, que es conferida mediante la fe. Para él, la ley de la nueva alianza es, por consiguiente, una ley escrita en los corazones. En la nueva alianza, las leyes escritas son solamente secundarias. Sirven para preparar la recepción del Espíritu y para extraer las consecuencias adecuadas de cara a una vida en el Espíritu13. En este punto tendría que iniciarse y proseguirse una reflexión sobre la relación entre institución y

acontecimiento en la Iglesia. Aquí solo podemos explicar un poco uno de los muchos aspectos.

2. El descubrimiento colectivo de la verdad «desde abajo»

Según el testimonio de la Escritura, el Espíritu es dado a todos los bautizados14 El Espíritu no está reservado exclusivamente a un determinado estado en la Iglesia. ¡Todos son espirituales! (c£ Gál 6,1). El poder y la misión para dar testimonio de la «causa de Jesús» en la historia corresponden fundamentalmente a la Iglesia en conjunto y a todos y cada uno de sus miembros. Todos juntos constituyen un pueblo real y un sacerdocio santo, encargado de contar las maravillas de Dios (c£ 1 Pe 2,9; c£ Ap 1,6; 5,10; 20,6). Mediante el bautismo se les iluminan a todos los ojos del corazón (c£ Ef 1,18). Todos poseen el pensamiento de Cristo (cf. 1 Cor 2,16) y una sensibilidad con la que pueden examinar lo que conviene (cf. Flp 1,9s). Por eso no necesitan que nadie les enseñe (c£ 1 Jn 2,20-27). Esta verdad fundamental del cristianismo primitivo, de que el testimonio de la fe es confiado a todos los cristianos, ha estado durante mucho tiempo olvidada en gran medida en la Iglesia. El representativo Kirchenlexikon de Heinrich Wetzer y Benedikt Welte, del año 1884, despacha la entrada «Laico» con la lapidaria observación: «Laico, véase Clero». Por consiguiente, los laicos son considerados aquí como una magnitud puramente negativa, como aquellos que no son clérigos. Son laicos en el sentido secularizado de no especializados, de personas que no entienden nada de un asunto determinado y, por tanto, no tienen nada que decir al respecto. De ahí que no sorprenda que en el mencionado diccionario se diga concisamente en el pertinente artículo «Clero»: «Nadie puede afirmar en serio la existencia de un sacerdocio laical». Recurrir para esto a las palabras de la Primera carta de Pedro es considerado como «un signo de considerable mal gusto y confusión exegética». Según este artículo, solo puede hablarse «de un sacerdocio de los fieles en sentido impropio, a lo sumo secundario»"s

Es comprensible que J.H.Newman, que posteriormente llegaría a ser cardenal, suscitara una gran sospecha e indignación, cuando en esta atmósfera teológica publicó en 1859 su escrito Consulta a los fieles en materia doctrinal, donde prueba «que, durante más de la mitad del siglo IV, el dogma de Nicea no fue mantenido por la firmeza inquebrantable de la sede romana, de los concilios o de los obispos, sino por el consensus fidelium» 16 Para su valoración del sensus y del consensus fidelium, Newman podía apelar al teólogo de Tubinga Johann Adam Móhler. Sin embargo, sus ideas solo llegaron a asumirse plenamente en el siglo XX. El concilio Vaticano II afirma en la constitución sobre la Iglesia: «La totalidad de los fieles... no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo

el pueblo cuando "desde los obispos hasta los últimos fieles laicos" presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres»'". Debe verse este enunciado en relación con el de la constitución conciliar sobre la divina revelación, donde se dice que la Iglesia transmite su fe no solo mediante fórmulas de fe, sino «mediante todo lo que ella es, todo lo que cree»`. Así pues, la experiencia de la fe y la praxis de la fe de los creyentes participan en el testimonio de fe de la Iglesia.

Cuando se producen discrepancias entre la doctrina oficial de la fe de la Iglesia y la experiencia cotidiana de la fe de los fieles, como ocurre hoy en gran medida, no es posible solucionar estos conflictos repitiendo e inculcando de nuevo simplemente, sin discusión alguna, las fórmulas de fe transmitidas. Solo en el consenso de todos puede evidenciarse la verdad del Evangelio. La eclesialidad de la fe no se expresa en primer lugar en la actitud de obediencia ante el ministerio eclesial. La eclesialidad no se manifiesta primariamente asintiendo y tragando, sino mediante el mutuo escucharse y la recíproca comprensión. Cada uno debe llevar a los otros en la fe, estimulándolos y, si es necesario, criticándolos. Según la Escritura, cada cual posee su carisma (c£ 1 Cor 7,7; 1 Pe 4,10). Así pues, todos deben escucharse recíprocamente y aprender unos de otros: los maestros de los pastores, los pastores de los maestros y de los profetas y estos, a su vez, deben tomar ejemplo de aquellos que poseen el carisma del servicio concreto en la Iglesia. Por consiguiente, la obediencia en la Iglesia no puede describirse nunca unilateralmente, es un acontecimiento recíproco.

4. Tres criterios

En este campo se originan ciertamente dificultades concretas en el seno de la Iglesia actual. En el pasado era hasta cierto punto fácil alcanzar una uniformidad y unanimidad de la fe católica relativamente grande. La gran mayoría de los católicos vivían en un medio homogéneo que, más o menos, estaba impregnado por el pensamiento católico. También entonces existían diferentes escuelas teológicas y formas de espiritualidad, que llegaron incluso a institucionalizarse en las órdenes religiosas. Pero todo ello se movía dentro de un horizonte de comprensión común. Era posible conocer exactamente la posición del otro y se podía decir dónde y por qué divergía uno de ella. Hoy, por el contrario, los presupuestos teóricos son tan diferentes y los problemas tan inabarcables que el diálogo en la Iglesia se ha hecho sumamente difícil. Nadie puede conocer ya todas las posiciones y, menos aún, juzgarlas adecuadamente. Se ha llegado así a un pluralismo de un nuevo tipo'"

La cuestión es si en estas circunstancias es aún posible mantener la unidad de la

Iglesia en la fe. ¿No se ha hecho ya impreciso el testimonio de la Iglesia debido a este desarrollo? ¿No ha perdido su univocidad y luminosidad? ¿Cómo puede ser aún la Iglesia en estas circunstancias ciudad sobre el monte, luz en el candelero? Se trata de una cuestión acuciante. Sin embargo, de antemano está excluida una solución, a saber, el regreso a un punto de vista puramente magisterial y autoritario. Ni siquiera es necesario justificarlo teológicamente, porque contradice la verdad de la misión y la responsabilidad de todos y porque a la larga no tendría éxito. Se revelaría enseguida como una victoria pírrica. Una vez que han aflorado, las preguntas pueden reprimirse provisionalmente, pero no es posible eliminarlas. Toda restauración y reacción tiene, a su vez, que hacer uso de la argumentación, y todo argumento suscita, sin quererlo, nuevos interrogantes. Por consiguiente, el problema es el siguiente: ¿cómo puede mantener la fe cristiana su univocidad y su unidad al menos en las cuestiones fundamentales? ¿Cómo es hoy posible en concreto la eclesialidad de la fe? El texto ya citado de Lumen gentium 12 señala tres criterios. Como primer criterio menciona el Espíritu Santo. Esto puede parecerle sorprendente a un pensamiento que se sirve unilateralmente de categorías jurídicas y dogmáticas. Sin embargo, este enunciado no es raro en los textos conciliares. En la constitución sobre la Iglesia se dice que todos los que poseen el Espíritu Santo pertenecen a ella 121. La pertenencia a la Iglesia y la recta fe en ella se sustraen, en última instancia, a la delimitación jurídica y a la definición dogmática. A la unidad de la fe no puede llegarse mediante fórmulas dogmáticas uniformes ni mediante decisiones democráticas de la mayoría. Se trata aquí de un sistema de saber que se diferencia tanto de los procesos de decisión democráticos como de los autoritarios. El consenso en la fe y su constatación son un proceso espiritual. Son captables solo mediante el sensus fidei operado por el Espíritu, mediante una sensibilidad y un tacto interiores, algo así como un sexto sentido de la fe. También cabría decir que los enunciados de la fe pueden entenderse plenamente como tales solo cuando uno se mantiene dentro del juego de lenguaje de la fe. Desde el punto de vista puramente intelectual, todo es discutible y matizable sin fin. Se puede seguir interpretando hasta que se borren sin remedio los límites entre la fe y la increencia, entre la ortodoxia y la heterodoxia. Procediendo de un modo puramente intelectual, a menudo no se llega a un acuerdo - ni se obtiene claridad - sobre dónde termina la verdad y dónde comienza el error. Y, sin embargo, la Iglesia tiene que emitir enunciados unívocos, al menos en las cuestiones fundamentales. Esto solo es posible mediante un juicio espiritual. La verdad común en la fe solo puede asegurarse en última instancia haciendo la verdad en común. Así puede y debe evidenciarse si permanecemos unidos o si la vida nos ha llevado ya en la práctica por caminos separados.

Sin embargo, para evitar que tal juicio espiritual pueda conducir a un juicio arbitrario o a un entusiasmo sin fundamento ni con tenido, la constitución sobre la Iglesia menciona un segundo criterio. Afirma que el sentido de la fe debe ponerse en relación con el contenido fijado de la fe, tal como ha sido transmitido de una vez para siempre (cf. Jds 3). El Espíritu es el Espíritu de Cristo; debe recordar la palabra y la obra de Cristo (cf. Jn 14,26; 16,13s). Por eso, la fe de la Iglesia no es mera proyección y objetivación de un sentimiento religioso subjetivo, sino que debe formarse y clarificarse en el encuentro con los testimonios objetivos de la fe en la Escritura y la tradición. La Iglesia posee una norma que la precede y que le ha sido entregada. La Iglesia no está por encima de la palabra revelada, sino bajo ella. En todo cuanto dice y hace tiene que remitirse a ella. Por consiguiente, la Iglesia debe argumentar. Para llegar a un consenso «razonable» y responsable, se requiere, pues, que los fieles dispongan de información religiosa y teológica, especialmente a través de la formación teológica de adultos y el catecumenado de adultos. La confrontación con la Escritura y la tradición puede poseer una fuerza crítica-liberadora. Esta impide que la fe de la Iglesia se entregue acríticamente y sin un criterio claro al sensus communis, a las obviedades del espíritu de la época y de la moda del momento, o se enrede en sus propias ideas favoritas. La desafección, que va difundiéndose también en la Iglesia y en la teología, más aún, la incapacidad para pensar históricamente y dejarse cuestionar por los documentos históricos es peligrosa. También se puede caer acríticamente en ideas críticas. La crítica que no se deja ya interrogar críticamente se convierte en hipocresía y degenera en autojustificación ideológica.

5. La cuestión del ministerio eclesial

El hecho de que el Evangelio se encuentra siempre como instancia crítica y normativa frente a la Iglesia y a su fe se expresa también en el tercer criterio que la constitución sobre la Iglesia indica para determinar la eclesialidad de la fe: la comunión con el ministerio en la Iglesia. No es ninguna casualidad que nos refiramos al magisterio en tercer lugar. La eclesialidad de la fe no se reduce a la obediencia al magisterio. El ministerio se da dentro de la comunidad de los creyentes y está sujeto a la palabra de la revela ción'2'. No es ningún supercriterio que esté entronizado en una aislada cima olímpica sobre la Iglesia y su búsqueda comunitaria de la verdad y se dedique a lanzar censuras. Más bien, el ministerio es responsable de la realización de la justa relación entre la comunidad de los creyentes y el contenido de la fe que ella ha recibido, como también de que dentro de la Iglesia exista una comunicación adecuada. Así pues, el ministerio debe describirse como servicio en un doble aspecto: servicio a la palabra y servicio a la comunidad.

El ministerio eclesial es servicio a la palabra del Evangelio. Es responsable de que la Iglesia se oriente por la autoridad del Evangelio y no por otras autoridades. Por consiguiente, el ministerio representa el hecho de que el Evangelio se alza frente a la Iglesia. En la medida en que representa como signo la precedencia y la indisponibilidad del Evangelio, y lo hace valer, se sitúa frente a la comunidad. Dicho de otro modo, el ministerio puede representar a la Iglesia solo en cuanto representa a lo que está frente a la Iglesia y es lo único desde lo que la Iglesia puede comprenderse a sí misma como Iglesia. Pero esto significa también que la autoridad del ministerio no es sino la autoridad del Evangelio al que sirve. En este sentido, el servicio excluye el poder, pero incluye la autoridad. Por «poder» se entiende imponer a los demás la propia voluntad. Por el contrario, la autoridad libera a los demás a su libertad, no los hace esclavos, sino señores. La libertad cristiana es una libertad liberada mediante el Evangelio (c£ Gál 5,1). Muchos problemas se solucionarían si el ministerio pusiese bien en claro también institucionalmente su propia vinculación al Evangelio, si se legitimara y mostrara como servicio. Esto podría contribuir notablemente a la superación de la actual crisis de autoridad.

El servicio al Evangelio es al mismo tiempo servicio a la comunidad. El ministerio debe hacer a la comunidad libre y capaz de atender el servicio que le es propio (cf. Ef 4,12). Sería una ingenua fe en la armonía confiar solamente en que, mediante la compensación de los diferentes puntos de vista, la conciencia de fe de la Iglesia se estabilizara con el tiempo y por sí misma en un punto medio razonable, en que la verdad terminara afirmándose sobre la base de los mejores argumentos. Esto un ideal, pero, lamentablemente, no es la realidad. Tal ideal presupone que hay en la Iglesia un diálogo abierto, donde todos están dispuestos a escucharse y dejarse convencer mutuamente; presupone que no hay ningún tipo de intereses de dominio, prepotencia ni obstinación. Pero, como evidentemente no es esto lo que ocurre, se debe mantener abierto sin cesar el espacio de la comunicación y del diálogo. Conforme a la idea a la que responde, la institución del ministerio es, o debería ser, algo así como una institución de la libertad. Debería ser centro de comunicación y preocuparse de que todos pudieran expresarse. Debería, en este diálogo de todos, articular las convicciones comunes fundamentales y hacerlas valer. Por desgracia, muchas veces el obstáculo que el ministerio encuentra en esta tarea es su propia incomunicación y aislamiento. Lo que hoy padecemos en la Iglesia no es un exceso de autoridad, sino una falta de auténtica autoridad, que sea capaz de articular la fe vinculante para todos de tal modo que todos los que tienen buena voluntad se reconozcan en ella y se lleve a cabo el consenso. Lamentablemente, el ministerio ha perdido en gran medida esta función de mediación, porque se ha convertido en un

partido dentro de la Iglesia. Con esto se ha metido en un conflicto de competencias del que hasta ahora no ha sabido encontrar la salida. Por consiguiente, nosotros consideramos el ministerio fundamentalmente como un servicio entre otros servicios, que depende del contacto y la comunicación con otros servicios. Ahora bien, es doctrina católica que el ministerio puede también decidir por sí solo y pronunciar la última palabra vinculante`. En la teología tradicional, este modo de proceder se designa como la forma extraordinaria de ejercicio del magisterio. En el lenguaje del moderno derecho constitucional podría hablarse de un derecho para el estado de emergencia. Puede haber situaciones en la Iglesia en las que no funcionen, por cualquier motivo, las formas normales de la comunicación, pero en las que sea necesario hablar y decidir con claridad en aras de la pervivencia de la Iglesia. Aquí el ministerio debe y tiene que ir por delante con el testimonio de la fe y actuar como portavoz de la Iglesia. En una situación así el magisterio no habla por sí mismo, sino que actúa como representante de la fe de la Iglesia. Cuenta entonces con la infalibilidad, que es propia de toda la Iglesia`. Una decisión extraordinaria de este tipo solo puede tener por ello un objetivo, a saber, volver a establecer las formas normales del descubrimiento colectivo de la verdad. No hay ninguna autoridad razonable que quiera gobernar a la larga con decretos de emergencia. En la Iglesia, por el contrario, vivimos de hecho en un permanente estado de emergencia. Por eso, el magisterio debería vincularse para los casos normales a las formas ordinarias colectivas y colegiales del descubrimiento (conciliar y sinodal) de la verdad. Esto beneficiaría a su autoridad en las situaciones de gravedad. De lo contrario, la espada podría fácilmente estar roma cuando realmente se la necesite.

6. Una nueva forma de eclesialidad: ortodoxia dialógica

Tras la exposición y la explicación de los tres criterios es posible esbozar al menos a grandes trazos una nueva forma de ortodoxia eclesial. La alternativa a las dos posibilidades excluidas - una unidad eclesial monolítica garantizada de forma autoritaria y la disolución en un pluralismo liberal sin ninguna posibilidad de mediación - solo puede ser una ortodoxia entendida dialógica y dinámicamente. Su punto de partida es la convicción de que, en la Iglesia, la verdad debe resultar del proceso de diálogo de todos los carismas y de todas las tendencias. Se es ortodoxo y eclesial mientras se esté dispuesto a mantenerse en una relación de diálogo con la comunidad eclesial, mientras se reconozca a sus enunciados un valor vinculante y se los acepte como una interpelación a la que se le concede una posibilidad real frente a las propias convicciones subjetivas de la fe. Este punto de vista puede adoptarse honestamente aun cuando por el momento no puedan hacerse propios todos los enunciados de fe que la Iglesia ha formulado a lo largo

de casi dos milenios y aun cuando tal vez no se esté por el momento interesado en ellos. Estaríamos todos desesperadamen te estresados en nuestra fe si quisiéramos realizar de igual modo todas las verdades de fe. En principio, pues, puede ser legítima una identificación solamente parcial; esta actitud no debe desautorizarse como un cristianismo marginal. Una comprensión dialógica de la ortodoxia no excluye que se tracen unos límites claros. Se excluye el punto de vista que sencillamente haya «terminado» con la doctrina de la Iglesia y ya no la reconozca en modo alguno como posibilidad sobre la base del Evangelio. De igual modo se excluye todo tipo de radicalismo salvaje que invoque su propia honradez intelectual y arroje sin más por la borda las fórmulas inconcebibles para la llamada conciencia moderna de la fe. Pues también es propio de la honestidad intelectual el reconocimiento de la limitación de los propios puntos de vista y el valor de dejarse convencer por los demás. Quien ya no está dispuesto a esto se excluye a sí mismo de la comunidad de los creyentes, y que la Iglesia constate esta diferencia no es sino un acto de sinceridad y de respeto a las convicciones propias y ajenas. Sin embargo, tales sanciones deberían mantenerse limitadas a cuestiones tan fundamentales e inequívocas como las que se expresan en la Escritura. Por ejemplo, cuando Pablo pronuncia un anatema contra aquel que anuncia otro evangelio (cf. Gál 1,6), no se trata para él de cualquier cuestión de la fe, sino del contenido central de su mensaje evangélico, a saber, del exclusivo significado salvífico de la cruz de Cristo. Lo mismo vale decir de la Primera carta de Juan. Su condena se dirige contra los que niegan que Jesucristo sea el Cristo (c£ 1 Jn 1,22; 5,1), el Hijo de Dios (cf. 4,15; 5,5), el que ha venido en la carne (cf. 4,2). Una Iglesia que no hablara claramente sobre estas cuestiones renunciaría a sí misma.

Por consiguiente, en principio es también posible en el futuro un acto de constatación formal de la incompatibilidad de un punto de vista con la doctrina eclesial, sobre todo cuando se trata de convicciones fundamentales de la fe; incluso puede resultar necesario en determinadas circunstancias en aras de la claridad. No obstante, es significativo que el concilio Vaticano II no haya pronunciado ningún anatema, aunque haya anunciado verdades que son considerablemente más fundamentales que, por ejemplo, los dos últimos dogmas marianos. Es más, el Concilio ha ido un paso más allá: ha suprimido parcial y prácticamente el anatema del Vaticano 1 para cuantos no creen en el primado y en la infalibilidad del papa. Esto está implícito en el hecho de que se admite a la eucaristía a los cristianos ortodoxos en casos particulares124. Pero la comunidad eucarística es comunidad eclesial. De este modo se vislumbra aquí, al menos en el horizonte, la posibilidad de que la Iglesia mantenga como verdad permanente una verdad definida por ella, pero retirando al mismo tiempo el anatema que llevaba asociado. De ahí

podrían derivarse importantes consecuencias para el diálogo ecuménico. ¿Quién dice, en efecto, que toda verdad de fe que se afirme de un modo incondicional exige al mismo tiempo la ruptura de la comunión eclesial con todos aquellos que en esta cuestión piensen de forma diferente, cuando se está de acuerdo en lo fundamental y central de la confesión cristiana?

Queremos concluir con unas palabras del gran teólogo de Tubinga Johann Adam Móhler como resumen de lo dicho. Móhler afirma que en la vida eclesial hay dos extremos y ambos son, en el fondo, puro egoísmo. Cuando cada cual quiere serlo todo, estamos ante el individualismo eclesial extremo; y cuando uno solo quiero serlo todo, nos hallamos ante el centralismo eclesial extremo. «En el primer caso, todo se separa tanto y en el ámbito eclesial hace tanto frío que uno se congela. En el segundo caso, en cambio, el vínculo de la unidad se estrecha tanto y el amor se hace tan cálido que uno no puede defenderse ya de la asfixia. No quisiéramos congelarnos en un individualismo extremo ni asfixiarnos en un centralismo extremo. Esto es únicamente posible cuando se evitan los dos extremos». «Ni uno solo ni cada cual por separado deben querer serlo todo; todo solo pueden serlo todos juntos, y solo la unidad de todos es una totalidad. Esta es la idea de la Iglesia católica»'2s

# IX

# La historicidad de la fe

## 1. La historia, nuestro mayor problema

A comienzos del siglo XX, el teólogo protestante e historiador de las religiones Ernst Troeltsch preveía que el encuentro entre teología e historia plantearía en el futuro problemas de mayor envergadura que los suscitados por el encuentro entre teología y ciencias naturales, que en su época era el que más acaloraba a los espíritus126. Las predicciones de Troeltsch se han cumplido por completo. La historia es hoy nuestro mayor problema`. Estamos experimentando en el presente una historización radical de todos los ámbitos de la realidad. La idea dominante es que todo está en cambio y en transformación; apenas hay algo sólido y estable. Esta transformación histórica ha afectado también a la Iglesia y a su comprensión de la fe. La Iglesia, el magisterio y los dogmas parecían hasta ahora para muchos como la torre firme en el embate del tiempo y como la roca firme en las olas de la historia. Muchos creían poseer en ella un último apoyo en medio del cambio del tiempo y en medio de lo efímero de las cosmovisiones e ideologías históricas. Muchos cristianos serios constatan hoy con preocupación que también en la Iglesia está todo en discusión, que las opiniones y las posiciones por las que ayer eran animados a luchar y por las que se dejaron atacar por fidelidad a la Iglesia, hoy son supuesta o realmente abandonadas por esa misma Iglesia. Precisamente los seguidores más fieles de la Iglesia y los más fervientes defensores de la fe se sienten defraudados por los responsables del mismo magisterio. Troeltsch tenía razón: todo se tambalea.

En el ámbito de la Iglesia y en el campo de la fe, este cambio radical de la conciencia general es percibido particularmente de forma drástica y en muchos ocasiona consternación. La Iglesia y sus credos fundamentales tomaron forma en la antigüedad. El pensamiento antiguo partía de un cosmos gobernado por unas leyes eternas. Naturalmente, también en este pensamiento se contaba con el movimiento y el cambio, pero estos eran comprendidos como manifestaciones superficiales de un fundamento esencial eterno, como cambios accidentales de una sustancia permanente. El fenómeno de la historia y del cambio histórico no llegó nunca a constituir expresamente un problema. La historia era un fenómeno en el marco de un ordo que abarcaba todo. Por el contrario, la historia no es para el pensamiento moderno ningún momento dentro de un ordo omnicomprensivo; más bien, cada ordo es un momento dentro de una historia que

inmediatamente vuelve a relativizarlo. La realidad no tiene aquí una historia, sino que ella misma es, en lo más profundo, historia.

Preparado ya desde el humanismo, el giro radical hacia el pensamiento histórico` tuvo lugar en el tránsito entre el siglo XVIII y el XIX. En el campo del pensamiento y del arte, esta revolución aconteció mediante el romanticismo y el idealismo alemán. Para Hegel, lo verdadero es el todo. «Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo». «Lo verdadero es así el delirio báquico, en el que no hay miembro que no esté borracho»'29. Lo que en el pensamiento idealista se decía del espíritu absoluto llegó a decirse del hombre en el pensamiento existencialista. El hombre no vive solamente en una historia que de alguna manera se queda fuera de él. La historia es, más bien, la dimensión interior y constitutiva del hombre. El hombre es la esencia que está en camino entre el ser y el devenir, entre el pasado y el futuro. El hombre se encuentra constantemente en juego en las situaciones decisivas de su vida; es profundamente histórico. Hoy, sin embargo, se ha cansado ya de la jerga existencialista de la historicidad. En su lugar se quisiera de nuevo acentuar más la historia real. De muy diversos modos se recurre a Marx y al neomarxismo y se dice que la tarea del hombre consiste en transformar históricamente el mundo mediante el trabajo, la técnica y la civilización, para hacer así un mundo humano en el que poder habitar y alimentarse. Por consiguiente, el mundo no está terminado, sino que está incluido en un proceso continuo en el que el hombre y el mundo se cambian y se determinan recíprocamente. No es ningún orden natural eterno, sino un mundo histórico.

La toma de conciencia de la historia a lo largo de la Modernidad tiene curiosamente como presupuesto una ruptura con la historia vivida hasta entonces. La historia solo pudo ser experimentada como historia después de que la tradición histórica dejara de ser considerada una realidad vivida con naturalidad y pasara a percibirse como un pasado superado del que se buscaba salir críticamente. En este sentido, la llegada de la conciencia histórica presupone el giro moderno hacia el sujeto. Esto significó una relativización del argumento de autoridad, vigente hasta entonces, y la puesta en cuestión por principio de la validez absoluta de los documentos sagrados. De este modo se hizo posible y se fundamentó una relación con la historia completamente nueva y una confrontación distanciadamente crítica con la tradición. No es fácil exagerar las consecuencias prácticas de esta revolución de la conciencia. La prueba de la inautenticidad de la Donación de Constantino por obra del humanista Lorenzo Valla significó algo así como una hasta entonces desconocida conmoción de la autoridad y del poder del papado. El cristianismo no ha digerido aún del todo la publicación de los

Fragmente des Wolffenbüttelschen Ungenannten [Fragmentos del Anónimo de Wolffenbüttel] de Gotthold Ephraim Lessing, en donde refuta la resurrección de Cristo. Las cuestiones exegéticas e histórico-dogmáticas suscitadas por autores como Richard Simon, Salomo Semler y, más tarde, Ferdinand Chris tian Baur y David Friedrich Strauss siguen ocupando a la teología actual. Uno de los grandes méritos de la Escuela Católica de Tubinga del siglo pasado consistió precisamente en afrontar ya entonces estas cuestiones con toda valentía, inaugurando así una nueva forma de teología.

Séanos permitido indicar aquí al menos un par de problemas de los muchos que plantea la ciencia histórica. La historia de las religiones y la exégesis han hecho ver el condicionamiento histórico del mensaje bíblico, su dependencia de otras religiones, de los géneros literarios, de las formas conceptuales, lingüísticas y expresivas de su tiempo, así como su desarrollo histórico y las tensiones que ello origina entre algunas afirmaciones concretas de la Biblia. Los conocimientos sociológicos e históricos nos hacen ver que muchas formas fenoménicas y momentos estructurales de la Iglesia están condicionados por su época, lo que hace que las respectivas doctrinas sean vistas como sospechosas de ideología, es decir, de ser mera superestructura y canonización de un determinado estatus histórico y sociológico. Lo más llamativo es el cambio radical en la teología moral130 Se puede constatar una transformación de la conciencia moral y de los criterios de valoración humana no solo en el pasado, sino que también pueden palparse en el cambio actual de las generaciones. Hay una historia de la libertad humana en la que ha ido afirmándose cada vez más la dignidad de la conciencia personal. También esto es un signo de la creciente toma de conciencia de la historicidad del hombre. Por consiguiente, el problema de la historicidad no se limita dentro de la teología a unas pocas cuestiones de la exégesis, la dogmática y la teología moral; es un problema universal y concierne al pensamiento moderno y a la fe como un todo. Pone radicalmente en cuestión la pretensión de absolutez del cristianismo. Por esto tenemos que hacernos las siguientes preguntas fundamentales: ¿cómo debemos juzgar teológicamente este pensamiento radicalmente histórico? ¿Quita toda seguridad a la fe y conduce a un relativismo en el que todo vale y, por consiguiente, ya nada vale? ¿Significa más bien una nueva posibilidad para una comprensión más profunda de la fe? La respuesta a estas preguntas condiciona la actitud teológica ante el pensamiento moderno.

## 2. La fe cristiana bajo la ley y la promesa de la historia

Comenzamos con una de las diferencias más fundamentales entre la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, por un lado, y las mitologías y las religiones naturales del mundo antiguo, por otro, a saber, que la fe cristiana es, según todo su contenido, una

fe histórica. Mientras que de los mitos puede decirse que siempre acontecen y nunca han acontecido (Salustio), la confesión fundamental de la fe cristiana suena así: «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3). Pero el autovaciamiento de Dios en la historia en jesucristo no es otra cosa que la conclusión de un largo diálogo histórico que Dios ha llevado a cabo en diferentes tiempos y de múltiples modos mediante los profetas (c£ Heb 1,1). No la naturaleza ni la profundidad del alma humana, sino la historia es la dimensión en la que, como cristianos, nos encontramos con Dios. De ahí que la predicación cristiana no tenga que enseñar un anónimo fundamento profundo de la realidad ni tampoco al Dios de los filósofos, es decir, una esencia suma y suprema, sino dar testimonio del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (B.Pascal). No tiene que defender un sistema de verdades abstractas o una cosmovisión general, sino proclamar las grandes acciones históricas de Dios y actualizarlas mediante la palabra y el sacramento.

Si la fe cristiana es fe histórica por razón de su objeto, entonces eso significa que no puede sustraerse a los problemas que hoy nos plantea la historia, retirándose a un presunto espacio interior de la fe y rechazando como irrelevantes para la fe las preguntas históricas. Tal huida de la historia se intenta actualmente de dos formas. O bien se absolutiza la fe de la Iglesia, una fe que sería garante de sí misma y en la que se estaría indudablemente a salvo, aun cuando se agudicen mucho los problemas históricos (peligro católico); o bien se intenta realizar una interpretación existencial de la fe y se gana así, con una religiosidad más o menos carente de contenido, una zona independiente. En este caso se absolutiza el riesgo de la fe del individuo, que ya no remite a un «qué» histórico y con contenido, sino solamente al hecho puntual de la venida de Jesús. El sentido de la historia se cumple entonces en el ahora de la fe actual`. En ninguno de los dos casos puede la historia impugnar a la fe, porque en el fondo aquella no significa nada para esta. En ambos casos se niega la referencia a la historia que es constitutiva para la fe y se pone en cuestión la esencia de la fe cristiana. Quien piensa así cae en una nueva forma de docetismo; hace de la encarnación una apariencia y de la fe un nuevo mito. Pero si la fe se vacía así de la historia, ¿no se vaciará la historia de la fe? Por eso tenemos precisamente hoy todos los motivos para acentuar el carácter histórico del cristianismo y para afirmar que Dios ha entrado realmente en nuestra historia concreta, asumiéndola y redimiéndola. Una unilateral interpretación eclesial o existencial de la fe hace del cristianismo algo ajeno al mundo y arroja a Dios de la historia.

A pesar de esta crítica, no debemos pasar por alto el derecho relativo y la intención legítima de la teología existencial. Esto nos conduce a un segundo punto de vista. La fe no consiste solamente en un tener por verdaderos hechos salvíficos objetivos. La acción

de Dios en la historia no es nunca simplemente un hecho entre otros hechos. A diferencia de estos, no puede ser constatada y verificada neutralmente. La acción de Dios es una acción que se oculta a los ojos humanos; es siempre incógnita y no puede co nocerse por analogía con otros sucesos históricos. La acción de Dios como tal solo es captable en la fe. Solo quien está dispuesto en la fe a salir del mundo de lo mensurable y de lo calculable, de las comodidades y evidencias de sus costumbres, para entregarse confiado a lo nuevo del mundo de la fe, puede también reconocer la salvación de Dios en la historia. La apertura total y el autovaciamiento del hombre son el molde vacío para el Dios siempre más grande y su autovaciamiento en la historia. Solo donde la acción de Dios en la historia es asumida y reconocida como tal en la fe del hombre, alcanzando así su objetivo, se produce la salvación y la historia se convierte en historia de la salvación. La historia de la salvación no es, por consiguiente, la historia sin los hombres; no es una historia que se desarrolle objetivamente, una historia que de modo casi determinista sobrevenga a los hombres. La historia de la salvación es una historia que acontece mediante el riesgo histórico de la fe. Es historia que acontece (M.Buber).

Por consiguiente, no solo debemos subrayar el carácter objetivo de la historia de la salvación, por muy importante que este sea frente a las tendencias subjetivistas que lo volatilizan. Un puro objetivismo, que niegue la historicidad subjetiva de la fe, sería de igual modo unilateral y funesto. Este aspecto histórico-subjetivo tiene una importancia considerable para muchas cuestiones que conciernen a la relación de fe e historia. Es decisivo, por ejemplo, para la cuestión de los milagros, de la resurrección de jesús y, en general, para la cuestión de la fiabilidad histórica de los relatos bíblicos. Por muy verdad que sea que la fe está relacionada con una historia que le sobreviene, es igualmente verdad que uno no puede retroceder desde la fe a los hechos que le otorgan seguridad. La certeza de la fe solo es posible en el medio del riesgo histórico.

Debemos retener, por lo tanto, dos aspectos de la única realidad cristiana: la palabra pronunciada históricamente y la respuesta pronunciada históricamente. Lo cristiano se nos desvela como diálogo histórico de Dios con el hombre, acontece fundamentalmente allí donde los hombres se adentran en la trascendencia, que se les abre en su libertad. Sin embargo, este diálogo de Dios con el hombre puede ser perturbado; palabra y respuesta pueden ir cada una por su lado. La llamada histórica de Dios puede resonar en el vacío y convertirse en juicio en lugar de salvación. Esto nos lleva, bajo un tercer punto de vista, a la diferenciación entre historia del mundo e historia de la salvación. Esta diferenciación es del todo problemá tica, está cargada de problemas. Pues no es posible separar de forma nítida la historia del mundo y la historia de la salvación. La historia no se deja

dividir en dos mitades, en un lado luminoso y en un lado de perdición. Toda realidad se encuentra bajo la llamada y el ofrecimiento de la gracia divina y es, por ello, potencialmente historia de la salvación. De aquí que haya paganos santos y profetas paganos132. Si a pesar de todo se diferencia teológicamente entre la historia de la salvación en sentido amplio y la historia de la salvación en sentido estricto, esto se debe a que nosotros, como cristianos, partimos de que en la historia de Israel, que en jesús de Nazaret conoció su consumación y superación, la palabra de Dios llegó «infaliblemente» a su meta, fue acogida «puramente» y testimoniada «rectamente», y partimos también de que aquí se ha «logrado» el diálogo de Dios con el hombre y de aquí poseemos una medida para poder juzgar toda otra historia. Obviamente, la historia de la salvación no se «logra» de «una sentada». Ella misma posee a su vez una historia, en la cual llega a sí. De aquí que no deba sor prendernos encontrar aún en el Antiguo Testamento elementos mitológicos, politeístas y paganos que no corresponden al Nuevo Testamento ni a nuestra conciencia ilustrada. Ni siquiera el Nuevo Testamento logra captar en todas sus partes de igual modo la verdad y la realidad de Jesucristo. Por esto debe tomarse la historia de la salvación como un todo y prestar atención a su testimonio de conjunto y a su movimiento global. Tal es el sentido del principio hermenéutico de la analogiafidei. El punto de referencia de toda la historia de la salvación es Jesucristo. En él se ha «logrado» definitivamente la historia de Dios con los hombres. En referencia a él y partiendo de él deben interpretarse críticamente todos los enunciados de la Escritura. En él ha acontecido algo definitivo, que permite dar medida y consistencia a toda otra historia.

Pero que Jesucristo sea el comienzo definitivo significa también que la historia de la salvación no ha alcanzado aún su meta en todos los aspectos y que aún no se ha producido la consumación de este comienzo. La Iglesia se encuentra, por lo tanto, entre el ya y el todavía no. Está vinculada permanentemente al «comienzo en la plenitud» (Johann Adam Móhler) y referida a la tradición. Pero esta tradición no es una colección fija de dicta probantia (dichos que prueban), sino un proceso vivo. Como fenómeno escatológico, la Iglesia debe superarse continua y novedosamente hacia su propio futuro. Ella vive precisamente de la proclamación de su propia provisionalidad (Karl Rahner). No posee sin más la verdad, sino que debe buscarla constantemente y de forma nueva. Esto acontece escrutando con paciencia y valor los «signos de los tiempos». El concilio Vaticano II, en su constitución pastoral Gaudium et spes, pone de relieve con énfasis estos insoslayables coeficientes temporales de la predicación, al afirmar, por una parte, que la Iglesia debe dar con su predicación una respuesta pertinente a las preguntas de la época; pero, por otra parte, también es consciente de que la Iglesia no dispone sin más de esta respuesta «lista y terminada», sino que las preguntas de la época exigen un

conocimiento nuevo y más profundo del Evangelio y suscitan así nuevas respuestas, que no son una simple conclusión abstracta deducida del patrimonio tradicional133 Para encontrar esta respuesta, la Iglesia, su predicación y la teología tienen que recorrer a menudo el sendero del experimento histórico y el riesgo. Pues, para decir lo mismo en situaciones diferentes, debe decirse de forma diferente.

Por consiguiente, debemos decir: la Iglesia es Iglesia histórica, peregrina, Iglesia que busca, que lucha, que combate, Iglesia de santos e Iglesia de pecadores. Ella porta la forma de la historia y está bajo la ley de la historia. Ella debe ser guiada de forma constantemente nueva por el Espíritu Santo hacia la verdad toda (c£ Jn 16,13). Por eso no solo tenemos una historia de las Iglesias y de la teología, sino también una historia de los dogmas y de la fe134 En ella acontece una profundización cada vez mayor en la verdad, así como un desarrollo orgánico de las semillas bíblicas hasta formar árboles de sistemas dogmáticos cada vez más grandes y ramificados; pero en la historia de los dogmas hay también una historia del olvido, de la incapacidad y del fracaso. Como toda historia, es un continuo sucederse de grandes épocas y de periodos en los que se ha corrido el peligro de perderse en superficialidades y abstrusas cuestiones secundarias. Por eso, la palabra de la Iglesia no es sencillamente y en todos los sentidos palabra de Dios; la Iglesia está siempre en camino hacia esa meta. Ella tiene que dar históricamente de continuo la respuesta de la fe en obediencia, confesando también a diario su culpa, su incapacidad para estar a la altura de lo que se le pide. En el camino histórico de la Iglesia se cumple a modo de inicio el retorno de toda la historia a Dios. Esto dirige nuestra atención a un último punto de vista. Pues la historia de Dios con el hombre no es una historia particular junto a otra historia. La realidad entera de la creación es más bien creada para Cristo desde el principio (c£ Col 1,16; Ef 1,10) y se encuentra referida a la historia de la salvación. Esto supone que también la realidad de la creación está determinada históricamente en su tejido más profundo13s La historia es así el horizonte último de toda realidad. Desde un punto de vista teológico, las cosas que acontecen en la historia no son solamente manifestaciones superficiales de un fundamento esencial eterno, no son sombras fugaces de lo eterno, sino la propia «naturaleza» de las cosas. No hay ninguna estructura metafísica que pueda desvincularse por completo de sus concreciones históricas e histórico-salvíficas. Teológicamente solo hay una cosa permanente, a saber, que el hombre es llamado históricamente por Dios e instado a dar una respuesta. Este estar determinado históricamente por la palabra y la respuesta constituye su «naturaleza» y fundamenta su dignidad única. El hombre debe realizarla siempre de forma nueva en la obediencia y en la responsabilidad histórica ante Dios.

Por esta razón, el riesgo histórico pertenece al comportamiento cristiano en el mundo. El cristiano tiene siempre algo que ver con lo nuevo; debe comprometerse con lo que aún no ha sido probado, con lo imprevisible, y no debe aferrarse con actitud conservadora o incluso restauracionista a lo establecido y ya pasado. Contra todo inmovilismo, indicio de poca fe, el cristiano debe ser un signo de la esperanza en este mundo angustiado que va en busca de seguridades. Si es verdad que Dios es el más joven de todos nosotros, entonces el cristiano debe mantenerse siempre joven y dinámico para reconocer los «signos de los tiempos» y darles respuesta en la fe.

Resumiendo, podemos decir: historia e historicidad son categorías fundamentales de la fe cristiana. La fe cristiana es histórica según su contenido, su acto, su mediación y su horizonte global. Es más, la categoría de la historia fue descubierta en el ámbito de la fe bíblica. El pensamiento histórico moderno no es ajeno, en su origen, a la influencia de la fe histórica bíblica; constituye algo así como la repercusión secularizada de esta. De lo que se sigue que el pensamiento histórico moderno no debe representar necesariamente una puesta en cuestión de la fe y de la teología; puede también ser una nueva posibilidad positiva que permita comprender y formular mejor y más objetivamente el mensaje originario de la fe. No debe ser considerado solo como amenaza, sino sobre todo como kairós para la Iglesia. Pero, por otra parte, diríase que el pensamiento histórico se vuelve hoy contra la fe cristiana, socavándola y relativizándola. En el pensamiento histórico moderno, el cristianismo parece estar anulándose poco a poco a sí mismo. Para afrontar de alguna manera esta situación contradictoria, es necesario que nos preguntemos por lo permanente en la historia y lleguemos a una clara diferenciación entre la historicidad y el relativismo que devora todo.

### 3. Lo permanentemente cristiano

La cuestión de lo permanente en la historia no es solamente un problema teológico. En general, solo si «hay» algo que permanece, que vale y que posee consistencia, tiene sentido ser hombre. De lo contrario, comportamientos humanos fundamentales, tales como la confianza y la fidelidad, serían impensables. Entonces no cabría más que una actitud: «Comamos y bebamos que mañana moriremos» (1 Cor 15,32). Por consiguiente, la solución de nuestro problema no puede buscarse por atajos teológicos, sino que debe prepararse, más bien, mediante una reflexión filosófica sobre lo que se entiende con las palabras «historia» e «historicidad».

Las palabras «historia» e «histórico» son términos de moda en el actual argot filosófico y teológico. Para unos, esta palabra y lo que significa tienen algo casi

alarmante. Las confunden con relativismo, indiferentismo e inconsistencia de todo tipo. Para otros, la palabra «histórico» casi se ha convertido en una nueva profesión de fe y en eslogan de su progresismo. Así pues, esta palabra está cargada de todo tipo de sentimientos y animosidades. De ahí que convenga preguntarse en cada caso qué se quiere decir exactamente con ella.

Ante todo, la historia no debe confundirse con el fenómeno neutral del tiempo como el antes y el después del movimiento (Aristóteles), con el mero transcurrir de años, días y horas, con los permanentes altibajos del devenir y el perecer a los que está sometido todo ser finito. Ya Aristóteles y aún más claramente Agustín sabían que el antes y el después existen solo con referencia al espíritu humano, que traslapa el antes, que ya no es, y el después, que aún no es, recordando uno y anticipando el otro con esperanza o temor136 Esta fuerza de actualización le viene al ser humano en virtud de su libertad, que no está atada a la estaca del instante (Friedrich Nietzsche), sino que supera lo dado en cada instante y, por tanto, puede vincular y pensar conjuntamente el pasado, el presente y el futuro. Historia hay, por consiguiente, solamente donde hay libertad. Solo mediante la libertad se condensa el tiempo en historia. De ahí que tampoco pueda confundirse con el desarrollo orgánico. La historia no se desarrolla, sino que sin cesar se encuentra en juego en la decisión.

En la libertad del hombre no se trata solo de esto o de aquello, sino del todo, de lo incondicionado; aquí se decide el sentido del hombre y de su mundo. En la libertad sale al encuentro del hombre una pretensión que le afecta incondicionalmente (P.Tillich). Por esto, la libertad no puede contentarse con meros altibajos, con un permanente devenir y perecer. Precisamente en su apertura universal, la libertad exige decisiones concretas. Justo en el vínculo incondicionado se libera el hombre de la esclavitud del instante; precisamente liberándose de la esclavitud de los impulsos que vagan sin rumbo, se hace libre para las metas que libremente elige. Una libertad de soltero, que quiere estar siempre abierta y nunca vincula, no es, por eso, la forma más elevada de libertad, sino una distorsión ridícula y desquiciada de esta. Podemos, por consiguiente, definir la libertad como capacidad de lo definitivo. Y así, a la esencia de la historia no pertenece solo lo mudable y transitorio, sino también lo que es incondicionado y definitivo. Quien, en cambio, con el pretexto de la historicidad del hombre, se opone por principio a los enunciados y las decisiones que tienden a lo definitivo debería reflexionar sobre lo que dice y hace.

No obstante, esta tendencia de la historia a lo definitivo constituye un problema difícil. La libertad humana está tan condicionada y determinada por factores históricos

contingentes que solo parcialmente puede realizar en cada caso su esencia. El hombre no tiene la libertad de un ángel, que dispone de sí hasta tal punto que puede decidir sobre sí mismo de un modo totalmente válido de una vez para siempre. En su realización concreta, la libertad humana nunca está a la altura de su esencia ni puede traducirse adecuadamente en actuaciones corpóreas concretas. Por eso es dispersa, velada y ambigua. Tiene, ciertamente, una tendencia intrínseca a lo definitivo, pero nunca se puede realizar «objetivamente» del todo. Podemos dejar abierta aquí la cuestión de si este carácter inalcanzable de la libertad humana está ya dado con la corporeidad humana o si es expresión de la ruptura del pecado y de la situación concupiscente del hombre concreto. Lo único importante en este contexto es que la libertad remite a una dimensión de lo inabarcable. Tiene que correr el riesgo de confiarse a un misterio que no puede aclararse. Este es el motivo intrínseco por el que, según la convicción cristiana, la libertad humana se ha «logrado» definitivamente en la muerte en cruz de Jesús. La fidelidad y el amor de Dios revelados de una vez por todas en la entrega de Jesús es lo permanentemente cristiano en la historia. En él se realiza lo que en la historia, tomada en su totalidad, opera solo como tendencia y esperanza. Aquí ha acontecido en la historia lo definitivo, por lo cual la resurrección de Jesús y el comienzo del nuevo eón representan, por así decirlo, la otra cara de la cruz. Puesto que la cruz y la resurrección de jesucristo, como acontecimiento escatológico, constituyen el centro de la fe cristiana, la definitividad escatológica es un rasgo esencial de la fe cristiana137. Esto significa que no toda posición es continuamente revisable y superable, que aquí no puede disolverse todo en un proceso de reflexión y discusión permanente. Sin el valor, casi diríamos sin la temeridad de afrontar decisiones y enunciados definitivos, la fe cristiana se destruiría a sí misma. Pero precisamente aquí reside también su potencia y su fuerza. Ella puede prometer y otorgar al hombre un sentido definitivo. Una Iglesia que dejara de tener la fuerza para ello merecería sobremanera que nadie más se interesara ya en su predicación degenerada en pura charlatanería.

4. ¿Qué significa infalibilidad?

Con estas tesis hemos llegado a la realidad significada con el término «infalibilidad»138. Hasta ahora hemos evitado intencionadamente este término por ser, reconocidamente, un motivo permanente de equívocos. Por esto no estaría de más prescindir de él por algún tiempo, precisamente para preservar y mantener en todo su vigor el asunto de que realmente se trata. Digamos en primer lugar de qué no se trata. La infalibilidad no excluye ningún tipo de defecto ni falta. Ante todo, no tiene nada que ver con una indefectibilidad moral. Los dogmas pueden ser unilaterales, superficiales, apodícticos,

torpes y precipitados139. En los enunciados infalibles tampoco se trata de enunciados que por principio no puedan ser falsos, es decir, que no puedan contener ningún error cuando son desgajados de su situación y su uso concreto. Los dogmas están sometidos a la historicidad de todo lenguaje humano y solo son concretamente verdaderos en relación con su contexto correspondiente.

Por esta razón tienen que ser constantemente reinterpretados y traducidos en nuevas situaciones. De ahí que citar un dogma pruebe poco, puesto que también hay que interpretarlo tanto históricamente como desde el punto de vista de su contenido. Para ello valen las mismas reglas hermenéuticas que se aplican a cualquier otro texto. Al fin y al cabo, un dogma suele tratar una verdad solo bajo un aspecto, y la mayor parte de las veces para delimitar su sentido de forma negativo-polémica. Por eso, no quiere ni puede decir todo lo que se puede y se ha decir teológicamente sobre las cuestiones correspondientes. La verdad, por principio, no se deja expresar nunca en un enunciado. De ahí que una cuestión teológica nunca quede cerrada y decidida de una vez por todas con un dogma. Los dogmas infalibles no son inmejorables. Están sujetos por definición a una historia de recepción, interpretación e integración. Por eso no deben ser tratados aisladamente, sino que tienen que ser interpretados dentro del testimonio total de la Escritura y de la tradición.

Esta historicidad de los dogmas no queda tampoco excluida por el concilio Vaticano 1. Este concilio conoce una historia de los dogmas. No nos fija a la literalidad de la fórmula dogmática, sino al sentido del dogma: is sensus perpetuo est retinendus140. Por consiguiente, no se trata de enunciados infalibles, sino de una «realidad» infalible. La «realidad» de la que se trata es que con jesucristo ha llegado al mundo infaliblemente, es decir, de un modo escatológicodefinitivo, la verdad de Dios y que por su fidelidad ya no puede ser vencida por la mentira. Este enunciado cristológico-escatológico central debe ser testimoniado históricamente. Para que esto sea posible, el concilio Vaticano 1 habla de instancias infalibles. No se trata, pues, de la infalibilidad de enunciados muertos y estáticos, sino de la infalibilidad de instancias históricas vivas. Según la situación, pueden hablar históricamente y, si las circunstancias lo requieren, reinterpretar históricamente en una nueva situación sus enunciados antiguos. Si no hubiese tales testigos infalibles, entonces tampoco podría hacerse valer infaliblemente el Evangelio en la historia. La en sí imponente idea luterana de la evidencia connatural (Selbstevidenz) al Evangelio, de la fuerza y del poder del Evangelio para hacerse valer y escuchar de un modo siempre nuevo, ha fracasado con frecuencia en la historia del protestantismo. Además, no tiene suficientemente en cuenta una ley fundamental del orden salvífico cristiano, según la cual

Dios siempre actúa a través de hombres. El testimonio del Evangelio puede ser históricamente actualizado solo mediante los testigos del Evangelio. Testimonio y testigo- están vinculados entre sí.

La instancia para anunciar concretamente el Evangelio con pretensión de definitividad es la Iglesia en su totalidad. Ella es el suje to verdadero y propio de la infalibilidad. Solo secundariamente, porque la Iglesia solo puede ser eficaz mediante determinados órganos, el colegio episcopal y su cabeza, el obispo de Roma, son sujetos capaces de proponer enunciados infalibles. Sin embargo, el papa y los obispos solo gozan de esa capacidad en cuanto portavoces y representantes de la fe de la Iglesia141 Si el papa y los obispos corrieran peligro de separarse de esta fe, entonces los restantes carismas de la Iglesia deberían alzar la voz, llamarles al orden y recordarles su tarea. Si esto no sucediera, si en un caso extremo un papa o un obispo se hicieran notoriamente heréticos o cismáticos, perderían - según la convicción de una tradición muy amplia y difundida - su ministerio. La infalibilidad magisterial, por lo tanto, se mantiene vinculada a la infalibilidad de la Iglesia en su totalidad. Si la Iglesia en su totalidad se desviara definitivamente de la fe en jesucristo y se separara de él, entonces retrocedería a la situación de la sinagoga, se revocaría la promesa escatológico-definitiva de Dios en Jesucristo y Dios no se revelaría como Dios y como Señor de la historia.

La infalibilidad de la Iglesia no es una propiedad y aún menos una obra de la Iglesia; de lo que realmente se trata en última instancia es de la infalibilidad de la fidelidad de Dios en Jesucristo. Esto es lo definitivo y permanente en la historia. La fidelidad es concreta. Por esto, la Iglesia es mantenida permanentemente en la verdad no junto a y a pesar de sus enunciados magisteriales concretos, sino en y a través de ellos. Pero la fidelidad no es algo estático y sin vida. Solo se la puede captar esperando y confiando. El tener esperanza en la historia sobre el fundamento de la fidelidad de Dios excluye, pues, toda teología o mentalidad catastrofista que considere que hoy en la Iglesia todo se va a pique, únicamente porque muchas cosas se encuentran en cambio. Pero esa misma esperanza prohíbe igualmente el juicio de que todo lo que se ha vivido hasta ahora en la historia de la Iglesia ha sido un desastre y solo ahora co mienza a salir sobre la Iglesia el sol de la Ilustración. Ambas posiciones denotan falta de fe. Tanto los conservadores en extremo preocupados como los revolucionarios intraeclesiales carecen de fe verdadera. Quien cree no tiene miedo de la historia, porque conoce la promesa que ha sido puesta en el corazón de la historia. Esta certeza libera de la necesidad de aferrarse temerosamente a formas y fórmulas antiguas, y libera para un «tuciorismo» (del lat. tutior, más seguro) del riesgo (Karl Rahner), que parte del convencimiento de que en la

presente situación de cambio radical lo más seguro, si es que queremos sacar alguna ganancia, no es el miedo y la precaución, sino el riesgo responsable. Si se entiende en este sentido de infalibilidad de la esperanza, entonces la infalibilidad es una verdad evangélica, en el mejor sentido de la palabra. Ciertamente, esto supondría que algunas ideas y manifestaciones de la Iglesia tendrían que tomar una forma distinta y adoptar un tono más alegre y esperanzador.

# X
# El futuro de la fe

## 1. Futuro de la fe, futuro del mundo

Es indudable que la humanidad se encuentra hoy en una fase crítica de transición. A través de un período de transformaciones y cambios profundos se van abriendo paso nuevos desarrollos sociales, culturales y espirituales. En esta crisis, que abarca todos los ámbitos de la cultura, también el cristianismo está expuesto a la crítica. ¿Tendrá un futuro la fe cristiana en la sociedad del futuro? ¿Puede la fe intervenir decisivamente en la determinación de este futuro o estará condenada a llevar una existencia marginal e irrelevante?

Tras muchas formas de la crisis actual de la fe se esconde la desesperación por el futuro de la fe y de la Iglesia. Muchos opinan que la religión en general y el cristianismo en particular no pueden tener ningún futuro en un mundo cada vez más tecnologizado y secularizado. ¿Llegará a ocurrir que las funciones de la Iglesia que tienen porvenir sean asumidas en el futuro cada vez más por otros, como, por ejemplo, psicoterapeutas y pedagogos sociales? En un mundo empeñado en la planificabilidad y la factibilidad, en un mundo teóricamente libre de sorpresas, no queda por principio ningún lugar para el milagro. Ahora bien, la categoría de lo inesperada e indeduciblemente nuevo es constitutiva para la fe cristiana. Por esto hay futurólogos que creen poder prescindir por completo del factor religión en sus pronósticos sobre el futuro. Junto a estos hay sociólogos, como, por ejemplo, P.L.Berger, que sostienen la opinión de que en la sociedad del futuro la Iglesia podrá existir solamente como un tipo de secta, como grupos pequeños que, encerrados en sí mismos y sin ninguna comunicación con el exterior, sobreviven en los márgenes de la sociedad14Z

La duda sobre el futuro de la fe cristiana es una de las cuestiones más graves que tiene planteadas hoy la fe. El hombre es un ser de futuro. Forma parte de su libertad superar permanentemente lo dado. En los hechos, es decir, en lo que ha llegado a ser en el pasado y es ahora constatable no queda espacio para la libertad y la fantasía creadora. Aquí no se puede sino constatar lo que existe. Solo el futuro es el reino de las posibilidades abiertas; es el campo de juego de la libertad. Por esto, con la cuestión del futuro, el hombre mismo se encuentra en juego. La absoluta ausencia de futuro es la esencia de la muerte. Una fe sin futuro sería, por ello, una fe muerta. Se demostraría impracticable para las personas orientadas al futuro. No podría ya fascinar a nadie. Nadie

más se comprometería por ella. De ahí que una fundamentación de la fe que tenga en cuenta la problemática moderna debe estar atenta a mostrar la dimensión de futuro de la fe.

Las experiencias de la más reciente historia de la Iglesia permiten demostrar con facilidad la importancia de esta tarea. La confianza y la alegría de la fe que se constataron durante el breve periodo de apertura de la Iglesia bajo Juan XXIII tienen sobre todo aquí su raíz. En su célebre discurso en la inauguración del concilio Vaticano II, Juan XXIII habló del futuro con un optimismo que hoy nos parece casi ingenuo y prometió a la Iglesia un nuevo Pentecostés. Tras esta fase relativamente breve de apertura, sin embargo, a la Iglesia le asaltó evidentemente el miedo a su propia valentía. Se asustó ante el riesgo que significan la libertad y el futuro, y se prescribió a sí misma en gran medida el mantenimiento de lo establecido y la restauración. Pero si la Iglesia se convierte en el asilo de quienes buscan refugio y tranquilidad en el pasado, entonces no nos hemos de extrañar de que los jóvenes le den la espalda y busquen el futuro en las ideologías y utopías de salvación, que prometen llenar el vacío que ha dejado tras de sí el miedo de la Iglesia.

Esta situación es paradójica. El descubrimiento de la dimensión del futuro es obra de la religión bíblica. Todas las demás religiones del mundo antiguo celebran solo el eterno retorno de los orígenes sagrados. Se rigen por un modelo cíclico. Aquí no hay nada nuevo bajo el sol; real es solo lo que siempre ha sido y es eterno143 El pensamiento bíblico rompe este círculo infernal. Aquí hay acción y acontecimiento, comienzos verdaderamente nuevos, que suscitan esperanza. Aquí la salvación no se encuentra al comienzo; es, más bien, una promesa para el fin de la historia. De este modo, el pensamiento bíblico anula el fatalismo del eterno retorno de lo mismo. Circuitus illi iam explosi sunt, escribe triunfalmente Agustín en La ciudad de Dios144 «Los hechos ya no son meras apariencias, sino acción y acontecimiento. Incesantemente se crea algo nuevo»14s Para Jesús y la comunidad primitiva, esto nuevo es inminente. La espera próxima hace olvidar todo lo demás y renunciar a todo. Inspira y da alas a un entusiasmo que hoy nos cuesta trabajo imaginar. Moviliza a Pablo a una misión que lo lleva literalmente a todo el mundo entonces conocido. Sin embargo, ya en la segunda generación se puede constatar una disminución de la tensión escatológica`. La Iglesia ha ido cediendo cada vez más el entusiasmo a los exaltados. Y ella, por el contrario, se ha instalado en el mundo, más aún, se ha convertido en un poder establecido y una magnitud conservadora. Por consiguiente, no debe sorprender que también la teología haya olvidado con frecuencia que la escatología constituye el horizonte de la totalidad de

la fe cristiana y debe inspirar y dinamizar todos los enunciados de fe. La escatología se convirtió en un mísero y mezquino tratado sobre las «cosas últimas», situado al final de nuestras dogmáticas y dotado de una existencia bien precaria. La dinámica escatológica, cada vez más reprimida en la dogmática oficial, emigró a los movimientos entusiastas y al pensamiento secular. Las ideologías y utopías del futuro de la Modernidad no son, en el fondo, sino la secularización de la esperanza bíblica en la venida del hombre nuevo y de un nuevo mundo. Tanto la fe occidental en el futuro y en el progreso como la esperanza comunista en un salto cualitativo hacia una futura sociedad sin clases en la que se superen todas las alienaciones históricas son ideas cristianas «trastocadas» que tienen su origen en la escatología bíblica. Su dinámica de futuro es herencia de la escatología judío-cristiana147. Por esto, a muchos les parece que el cristianismo ha acabado por superarse y trascenderse a sí mismo con la categoría de futuro. ¿No ha conseguido de este modo que el futuro haya ido también más allá de él mismo? ¿No es precisamente la dinámica del futuro de la Modernidad aquello en lo que hoy debe superarse históricamente el cristianismo? ¿No debe realizarse hoy la esperanza cristiana en forma secular - o sea, mundana - y en la historia del mundo?

La respuesta a estas preguntas solo puede ser un no categórico. Nada sería más funesto que pensar que basta con descubrir en una ocasión la dimensión de futuro para que esta esté ya siempre a mano. La tentación de aferrarse a lo aparentemente seguro del presente y a lo aparentemente probado del pasado es siempre grande. Nada se repite tanto como la crispación y la obstinación ante las exigencias del futuro, la falta de valentía para alejarse de la orilla de lo conocido y lanzarse al mar abierto del futuro. También hoy se da este miedo. Se puede incluso hablar de un fatalismo de la razón técnica y caracterizar la mentalidad que solo confía en lo constatable como expresión de falta de fe, miedo y escepticismo. Un pensamiento que solo se fía de lo constatable, factible y planificable, por muchas perspectivas de futuro que abra, solo en apariencia está abierto al futuro. En realidad tiene que amortiguar o suprimir el momento de lo sorprendente, de lo completamente nuevo, para limitarse a la facticidad de lo existente. Para un pensamiento tecnológico positivista, el futuro solo puede ser la prolongación del pasado y del presente. Un futuro de computadora sería, por ello, el fin de la historia y la condenación a prolongar, mejorar y asegurar las relaciones existentes. Quien no ha perdido del todo el sentido de la libertad humana y la fantasía creativa no puede sino alejarse con horror de semejante posibilidad. Del horror ante la visión de un mundo administrado, calculado y manipulado surgió la protesta de las jóvenes generaciones. Desde el movimiento juvenil que nació tras la Primera Guerra Mundial, esta protesta ha ido asumiendo formas siempre nuevas, pero en ella hay algo que permanece inalterado:

tiene los progresos y las conquistas de la Modernidad por regresiones y represiones de la verdadera y auténtica condición humana; no quiere darse por contenta con las mejoras tecnológicas y materiales de la existencia si tales progresos, como muestran claramente nuestros problemas medioambientales, se transforman en amenazas y pierden así su sentido. Allí donde la historia está determinada no por la libertad viva, sino por los hechos muertos, no por el hombre, sino por las leyes económicas y tecnológicas, el futuro solo puede ser inhumano. Por esto es necesaria una reflexión crítica a fondo sobre el futuro de nuestra sociedad. La cuestión, desde luego, consiste en ver si la fuerza crítica de la libertad humana y la fuerza creativa de la fantasía humana bastan para hacer girar de golpe el volante frente a los poderes políticos, económicos y técnicos. Por otra parte, una revolución violenta solo podría conducir a un caos total y a una anarquía en la que resultaría imposible vivir con libertad. ¿No queda, pues, más opción que la resignación y el escepticismo? Aquí se muestra de repente, de un modo totalmente nuevo e insólito, la actualidad del mensaje cristiano. Pues el cristianismo, con su aparentemente anticuado mensaje del perdón de los pecados, no quiere otra cosa sino hacer posible un nuevo comienzo y la liberación para el futuro. Como don de un comienzo cualitativamente nuevo es, al mismo tiempo, la fuerza y el valor para abandonarse, en contra de los poderosos sistemas establecidos, a lo indeducibemente nuevo. Es el futuro de nuestros esfuerzos por el futuro y corresponde de este modo a la necesidad más profunda y a la falta de salida de nuestra época. Es la respuesta a las intenciones últimas de los movimientos de protesta, de los que hoy somos testigos.

2. El redescubrimiento del mensaje escatológico

No es ninguna casualidad que justo en el momento en el que se hicieron patentes las debilidades y la crisis del mundo burgués y surgieron las nuevas ideas revolucionarias, también se redescubriera la escatología bíblica. Esto fue obra de hombres como Albert Schweitzer, Johannes Weiss y Franz Overbeck. Ellos cayeron en la cuenta, como formularía más tarde Karl Barth, de que un cristianismo que no sea total y completamente escatología no tiene en absoluto nada que ver con Cristo148. Es verdad que tuvo que transcurrir un largo periodo de tiempo hasta que los nuevos conocimientos exegéticos e históricos, que surgieron con el paso del siglo XIX al XX, lograron imponerse en la teología sistemática. En los grandes proyectos de Barth y Bultmann, pero también de Rahner y Balthasar, la escatología bíblica volvió a caer una vez más prisionera de categorías que en el fondo no eran históricas149. Solo en la teología más reciente se ha intentado tomar completamente en serio la estructura de esperanza de la fe cristiana150 algo en lo que no ha sido irrelevante la influencia de la «filosofía de la

esperanza» de Ernst Bloch. Pero no se haría justicia a esta teología si se la descalificase como pequeña «música blochiana». Sin lugar a dudas, aquí no se ha logrado aún determinar en todos sus aspectos la relación entre futuro intrahistórico y futuro poshistórico o finitemporal, entre la forma cristiana y la forma marxista de la esperanza. Pero fundamentalmente se ha redescubierto el futuro como dimensión esencial de la fe cristiana, haciéndolo fructífero para el diálogo con el presente.

Pero ¿cuál es la visión de futuro que tiene el cristianismo? Las opiniones divergen en este punto. Esquematizando un poco, se podrían distinguir tres modelos'", con cuya ayuda se busca determinar el futuro escatológico. Weiss y Schweitzer se atuvieron a los enunciados inmediatos del Nuevo Testamento, que hablan frecuentemente del futuro escatológico al estilo de la apocalíptica. La apocalíptica del judaísmo tardío se representa figuradamente la llegada del fin de los tiempos en forma de una catástrofe natural: las estrellas caen del cielo y destruyen la tierra; el mundo se desmorona en un gran incendio y de un modo milagroso desciende del cielo la nueva Jerusalén. Esta venida del nuevo cielo y de la nueva tierra la esperan la mayor parte de los escritos neotestamentarios como algo inminente. Sin embargo, no tardó mucho en imponerse la experiencia del retraso de la venida del Señor (c£ Mt 24,48), lo que conllevó el tener que aguantar preguntas curiosas y burlonas (cf. 2 Pe 3,4). Hoy se nos ha vuelto por entero extraño este mundo de la apocalíptica, con sus representaciones en parte crueles y dificilmente conciliables entre sí. El dualismo apocalíptico entre este mundo y el mundo venidero implica una actitud negativa, si no completamente destructiva, con respecto a la historia. De ahí que los movimientos revolucionarios y fascistas se hayan servido con frecuencia de las representaciones e imágenes apocalípticas. En este abuso se pone de manifiesto, sin duda, algo de la peligrosidad del pensamiento apocalíptico.

Por esta razón se recurre hoy con más frecuencia al modelo teleológico en lugar del apocalíptico. En este modelo se representa el fin del tiempo no como catástrofe, sino como plenitud y culmina ción de la historia. El futuro escatológico entendido teleológicamente puede obviamente integrarse sin ninguna dificultad en nuestra actual imagen evolutiva del mundo; se deja armonizar, demasiado bien por cierto, con la fe moderna en el progreso. Habitualmente se invoca para esto a Teilhard de Chardin, lo cual no está del todo justificado, porque en Teilhard aparecen ciertos rasgos apocalípticos y proféticos'". Esto obedece a buenas razones, puesto que lo que no se integra en esta imagen armónica es el fenómeno del mal, del sufrimiento injusto, la experiencia de que la historia no es un mero desarrollo ascensional, sino que, después de épocas de gran cultura, siempre conoce recaídas en la barbarie y el caos. Por esto el pensamiento

teleológico le resulta extraño a la Escritura. Según el testimonio bastante unánime de la Escritura, el éschaton no solo es cumplimiento, sino también juicio. Por consiguiente, aquí se trata de separación y decisión. Si se escamotea este aspecto de juicio en aras de una universal reconciliación escatológica, entonces las decisiones históricas pierden su seriedad, al final todo se hace indiferente y se difumina el contraste riguroso e irreconciliable del bien con el mal. Este se convierte en una mera tensión polar que al final se resolverá en una grandiosa armonía y reconciliación. Pero ¿podría calificarse esto como consumación de la justicia y la verdad? ¿No da entonces todo exactamente lo mismo? El modelo teleológico no logra así asumir ni integrar los legítimos elementos del pensamiento apocalíptico.

Tras la superación del modelo teleológico, que corresponde más a la metafísica griega y a la filosofía idealista, las tendencias actuales se concentran en la comprensión propiamente bíblica de la escatología: el modelo profético153 Este es más antiguo y más fundamental que los enunciados apocalípticos, que solo se encuentran a partir de Daniel. Mientras que el modelo apocalíptico solo conoce un sujeto de la historia, a saber, Dios, según los grandes profetas la historia acontece con el concurso de la libertad divina y humana. Obviamente, la libertad divina y la libertad humana no están en el mismo nivel. Al final, no pueden equipararse en modo alguno. La libertad de Dios es lo absolutamente precedente, predominante y abarcador. Pero la acción divina significa al mismo tiempo una provocación para el actuar humano; esto no oprime al hombre, sino que lo libera. En esta concepción, la historia es tomada seriamente como historia. Está total y completamente abierta. Dios pone la venida concreta de su reinado en la mano del hombre. En la decisión por la fe o la increencia está en juego el reinado de Dios. El reinado de Dios viene realmente a la historia solo allí donde es acogido y afirmado en la fe. Si la historia se entiende de este modo como interacción de Dios y el hombre, entonces la venida de los éschata no puede acontecer según una especie de horario histórico-salvífico, que transcurre de forma casi determinista según la voluntad eterna de Dios. Más bien la eternidad se decide en la historia. A partir de la cruz y la resurrección de jesucristo, el tiempo es el devenir propio de la eternidad. La obediencia hasta la muerte de jesucristo ha fundado la eternidad en el tiempo mediante su resurrección. De ahí que la eternidad no sea una esfera de realidad ya acabada, que existe desde siempre y en la que al final de los tiempos entrarán todos los redimidos en solemne procesión bajo los hosannas de los ángeles. La procesión hacia la eternidad comienza ya ahora. En esta concepción, la historia se encuentra completamente bajo la promesa de Dios y es confiada totalmente a la responsabilidad del hombre. La historia es kairós, hora de gracia y hora de juicio, que decide sobre la eternidad. Si tomamos en serio este modelo

profético, entonces pierde todo su sentido la tan invocada contraposición entre la escatología intrahistórica y la escatología poshistórica o finitemporal. Aun siendo necesaria su diferenciación, para una escatología orientada bíblicamente ambas forman una unidad. La palabra «futuro» cubre los dos significados154. «Futuro» significa en primer lugar futurum, término que procede de fuo, «yo seré», y corresponde al verbo griego phyo y a su sustantivo physis. La physis es lo que hace nacer, el seno que eternamente produce y genera todas las cosas, proceso como actualización de la potencia originaria. Pero «futuro» también quiere decir adventus y parousía. Aquí, «futuro» significa el llegar y el hacerse presente, lo que adviene indeduciblemente y se envía a sí mismo. El futuro como futurum es extrapolado; por el contrario, el futuro como adventus es anticipado. Lo característico del pensamiento profético es, sin embargo, que no permite mantener ninguna oposición inconciliable entre ambas acepciones. El futuro de Dios libera al hombre para su futuro propio; en el juicio, significa la salvación del mundo. Esto puede mostrarse sobre todo en confrontación con las ideologías y las utopías del futuro de la Modernidad. Mientras que el cristianismo anuncia aquí y ahora el futuro y con ello el cumplimiento de sentido, ellas posponen la espera de la salvación a un futuro temporalmente pendiente. Se revelan así como extremadamente negadoras del mundo y obligan siempre a la generación presente a sacrificarse por un futuro utópico. No eliminan las alienaciones bajo las que sufren los hombres, sino que las profundizan. Si se consideran las cosas con detenimiento y exactitud, no es el cristianismo el que representa un falso consuelo, sino las modernas ideologías de futuro - naturalmente, no invocando un más allá, del cual al menos podrían participar todos, sino en nombre de un futuro del cual aquellos que ahora se esfuerzan y se matan trabajando no verán ni experimentarán nada en absoluto.

La definitividad que, según la fe cristiana, se inicia en la historia no es en última instancia otra cosa que Dios mismo. Como Dios de la esperanza (c£ Rom 15,13), es al mismo tiempo el futuro del hombre y de la historia. En el pasaje en que el salmista expresa su esperanza más profunda y última no se habla de esto o de aquello, de la fortuna, del honor o del poder, sino que se dice sencillamente: «¿A quién tendría yo en el cielo si no es a ti? Y si te tengo, ya no deseo nada más sobre la tierra» (Sal 72,25).

Aquí todos los elementos cosmológicos que contiene la esperanza escatológica son desmitificados e interpretados teológicamente, en el sentido originario de esta palabra155 Dios, en cuanto ganado definitivamente, es el cielo; Dios, en cuanto perdido definitivamente, es el infierno; Dios, en cuanto fuego purificador del amor, es lo que llamamos purgatorio. Así como definimos los éschata por Dios, también Dios es definido

por los éschata. El éschaton no significa solo algo para los hombres y la historia, sino también para Dios. Solo al final, cuando todo haya vuelto a él, Dios será todo en todo (c £ 1 Cor 15,28). Ala luz de la metafísica griega y su concepto de la inmutabilidad de Dios, este pensamiento es toda una osadía. Afirma que el ser de Dios está en devenir (E.Jüngel). El ser divino de Dios se muestra precisamente en que entra en la historia sin agotarse en ella. A decir verdad, no se trata de un Dios que deviene, que solo llega a sí mismo en la historia y mediante ella, alcanzando así su propia plenitud. Sin embargo, en su amor que se entrega a sí mismo, Dios es el soberanamente libre. Él muestra su señorío en y mediante la historia156. La perspectiva escatológica califica, por lo tanto, todos los enunciados de fe. Ella es el horizonte en el cual hemos de ver la teología y la antropología. Por eso puede describirse sintéticamente el cristianismo como la religión del futuro absoluto157. Con esta definición se dicen tres cosas: 1. El cristianismo es una religión del futuro. Comprende la realidad no como un orden eterno y fijo, sino como historia, que está orientada a un futuro siempre mayor. Enseña a trascender lo dado teniendo en cuenta sus posibilidades siempre mayores. No es la religión de los saciados y de los satisfechos, sino de los que tienen hambre y sed de justicia. La fe en el reinado de Dios no solo tranquiliza, sino que también intranquiliza. No es opio adormecedor, sino fermento que mueve. 2. El cristianismo es la religión del futuro absoluto. No puede hacer directamente proyectos y pronósticos de futuro intrahistóricos. Por este motivo tampoco concurre directamente con tales proyec tos intrahistóricos de futuro. Naturalmente, entra en un conflicto mortal con ellos si estos se absolutizan y de este modo se convierten en totalitarios con respecto a la libertad humana. El cristianismo como religión del futuro absoluto es así la crisis de la hybris, la desmesura humana. Pero es también estímulo y acicate para el compromiso por un futuro histórico mejor. Si es verdad que el amor nunca acaba (cf. 1 Cor 13,8), entonces también es verdad que las obras del amor permanecen de por vida y que todo lo que se hace por amor queda inserto en la urdimbre de la realidad para siempre. 3. Como religión del futuro absoluto, el cristianismo tendrá siempre futuro. No solo sostiene un mensaje insustituible, sino que él mismo se fundamenta en el futuro proclamado por él. El hecho de que siempre habrá Iglesia se basa en el carácter escatológico del acontecimiento de Cristo. Pero de aquí no es posible deducir enunciados concretos sobre cómo será en concreto el futuro de la Iglesia y cómo tenemos que configurarlo concretamente. La fe cristiana no incluye la promesa de que los países y los continentes que una vez fueron cristianos seguirán siéndolo siempre ni la de que un día la mayor parte de la humanidad profesará el cristianismo. Aquí todo está literalmente abierto y apenas hay razones para un optimismo fácil para quien vea las cosas tal como realmente son. La esperanza que se fundamenta en la cruz solo puede ser, a su vez, una esperanza crucificada, lo que excluye toda forma de ecclesia

triumphans. Más aún: la pobreza y la persecución son características de la verdadera Iglesia de Cristo. El futuro de la Iglesia solo puede ser, por consiguiente, un futuro en el que ella, aunque desconcertada, no se desalentará; aunque oprimida, no será aplastada (cf. 2 Cor 4,7-9).

3. La forma futura de la fe

Aunque la escatología no puede ser un arte de adivinación, ello no impide que pensemos en el futuro histórico concreto de la fe. Las cuestiones son profundamente acuciantes, y uno se pregunta qué resulta del redescubrimiento de la perspectiva escatológica de la fe para la forma futura de la fe a la vista de la situación actual del mundo. En lo que sigue intentamos exponer tres elementos de tal «futurología» teológica.

El redescubrimiento de la perspectiva escatológica de la fe cristiana significa en primer lugar el redescubrimiento del punto de vista decisivo para la «diferenciación de lo cristiano». No sin razón, para Franz Overbeck la pérdida de la perspectiva escatológica fue también al mismo tiempo la pérdida del carácter cristiano del cristianismo. Evidentemente no se puede hablar de una pérdida total. Sin embargo, del hecho de que hoy el carácter escatológico de la fe haya vuelto a ser elevado a conciencia con mayor claridad se sigue que la fe del futuro se caracterizará por ser más consciente, decidida y esencial. A esto contribuirán también otros factores externos: la fe será, en la medida en que se puede decir esto hoy, cada vez menos una dimensión universalmente reconocida y una realidad social obvia. No obstante, más importante que este punto de vista más exterior es que la conciencia más clara del carácter escatológico del cristianismo urgirá también desde el interior a una delimitación más consciente. La confesión de que en jesucristo ha aparecido de una vez para siempre la salvación del mundo constituye el escándalo originario de la fe cristiana. Esta irritante concreción de la esperanza cristiana se levanta contra toda vaguedad borrosa; ella fundamenta lo decisiva y distintivamente cristiano. No es fácil sobreestimar las consecuencias de este «aguijón escatológico» para la praxis de la fe. La desescatologización condujo ya pronto a una especie de aburguesamiento del cristianismo y a su establecimiento en el mundo. A partir de Constantino, el cristianismo se ha identificado frecuentemente con el orden existente y no ha dejado de aprovecharse de quienes ostentan el poder. Pero es igualmente significativo que casi todos los mártires de la fe cristiana dieran su testimonio oponiéndose al poder político. Siempre que ha estado a la altura de su testimonio de fe, el cristianismo se ha expresado críticamente. Hoy el peligro no proviene tanto, al menos en el mundo occidental, del poder estatal, sino más bien de otras fuerzas sociales, especialmente de la opinión pública y de los medios de comunicación social. Todo el énfasis en la crítica

social que actualmente se extiende por la teología no nos puede hacer olvidar que la necesaria y apremiante apertura de la Iglesia al mundo corre a veces el peligro de caer en las garras de la opinión pública. No acríticos, sino más críticos tendrían que ser algunos críticos, en lugar de repetir acríticamente todo lo que suena a crítico. Donde se lleva a cabo acrítica e ingenuamente la apertura al mundo, donde desaparecen todos los contornos, no hay utilidad alguna ni para la Iglesia ni para el mundo. Solo siendo crítico puede convertirse el impulso del Evangelio en una fuerza que rompa el encantamiento de las evidencias aparentes y cree espacio para una mayor libertad y una mayor humanidad.

La fe que mantenga la diferenciación de lo cristiano tiene que ser, por consiguiente, una fe crítica. Si la palabra «crítico» suena a moda, puede sustituirse tranquilamente por la palabra «penitente», pues precisamente es esto lo que aquí queremos decir con crítico. La penitencia es la crítica más radical. Exige una conversión que llega hasta las raíces. Se fundamenta en la conversión escatológica de todas las cosas. Una crítica así entendida puede y debe darse en el futuro también dentro de la Iglesia. La acentuación del carácter escatológico de la fe significa también un cambio en la comprensión de la eclesialidad de la fe. Pues si se toma en serio la diferencia escatológica entre la Iglesia y el reino de Dios, entre Cristo y la Iglesia, esta no puede entenderse ya inmediatamente como representación de Dios ni como Christus prolongatus. Con esta pretensión, la Iglesia se ha inmunizado con frecuencia en el pasado frente a toda crítica, desautorizándola como expresión de falta de espíritu eclesial o incluso de increencia. Ahora bien, si se reconoce que la Iglesia posee en el Evangelio una norma que la precede y a la que está sujeta, entonces resulta también posible una crítica teológicamente fundamentada de la Iglesia. Y como procede del Evangelio mismo y de su carácter de crisis escatológica, esa crítica es más radical que toda crítica que venga de fuera. Le toma, por así decirlo, a la Iglesia su propia palabra y trata de transformarla desde dentro. Por eso, no se trata tampoco de una crítica distanciada y hecha con aires de superioridad, sino una crítica apasionadamente comprometida. Incluye a aquel que la formula. Es crítica apasionada y sufriente. Su objetivo es poner de relieve lo decisiva y distintivamente cristiano, convirtiéndolo en una provocación dentro de la propia Iglesia. El segundo elemento de una forma futura de la fe que viva de nuevo conscientemente de una perspectiva escatológica es su universalidad y catolicidad. La promesa escatológica contiene, en efecto, la promesa de la paz universal y de la reconciliación universal de todos los hombres. El Antiguo Testamento espera para el final de los tiempos la afluencia de los pueblos a Jerusalén (c£ Is 2,2-5; 60; Miq 4,1-3). El Nuevo Testamento ve en la misión universal el comienzo de la realización de esta esperanza escatológica. En la actualidad, la misión ha caído en una grave crisis por muchas razones, que no es el caso comentar aquí en particular. La visión

de una humanidad unida parecer realizarse hoy de un modo distinto. A partir de la ciencia y de la tecnología, junto con un nuevo humanismo, se va constituyendo progresivamente una civilización universal uniforme. Esta ecúmene secular ha transformado por completo la situación de la fe cristiana y ha aproximado el cristianismo a todos los pueblos y religiones y a los grandes problemas de la humanidad actual. Tal situación exige un ser cristiano a escala universal. Exige un cristianismo que se desnude de su forma predominantemente europea y que realice su catolicidad y universalidad de un modo nuevo. Pero esta situación carga también al cristianismo con una inmensa responsabilidad mundial. Hoy se va haciendo cada vez más claro que la civilización occidental por sí sola no posee la fuerza de crear una única humanidad y de ofrecer el cumplimiento de sentido que buscan los hombres. En un mundo que se ha hecho histórico, es posible que solo el cristianismo como religión histórica sea capaz de dar sentido y consistencia y de llevar a cabo la integración interna y externa de la humanidad. La única alternativa seria en este punto la ofrece, en el fondo, la ideología salvífica del marxismo. Por esto precisamente, el pensamiento escatológico-apocalíptico se le impone hoy con fuerza al cristianismo. Este debe acreditarse en una perspectiva universal y demostrar de qué forma la fe cristiana representa un ofrecimiento de soluciones verdaderamente humanas para los problemas actuales de la humanidad. La forma fundamental de la fe en esta nueva época de una civilización humana universal será la unidad del amor a Dios y al prójimo158. Esta se encuentra en el centro del mensaje escatológico de jesús; pertenece a lo mejor de la tradición cristiana a través de todos los siglos. Exige hoy de nosotros una fe fraternal y solidaria con las necesidades de los hombres. En esta unidad de fe y amor se expresa en último término el aspecto decisivo de la nueva impronta de la comprensión del ser por el cristianismo. Lo más elevado no es la sustancia que existe en sí y para sí, sino el ser para los otros del amor. Esto, en el futuro, debería tener como consecuencia una nueva forma de ser santos y una nueva forma de espiritualidad. Tendría que unir la mayor apertura posible con la mayor firmeza posible de la fe. La verdadera pobreza de la Iglesia actual radica más que nada en que aún no se le ha otorgado este carisma, esta nueva forma de santidad. Así se ve desgarrada entre una apertura que se diluye en un humanismo general sin sustancia y una actitud decidida y resuelta, pero dura e intransigente, que va viviendo sin comunicación alguna con los problemas de la humanidad actual y que empuja a la Iglesia a que asuma una mentalidad de secta. El tercer elemento de la fe del futuro puede expresarse con el siguiente enunciado: la fe cristiana será más sencilla. Con bastante seguridad, la fe cristiana perderá en el futuro aún más de su brillo social y cultural de los siglos pasados; tendrá que despedirse de muchas ideas, formas de religiosidad y comunidades religiosas a las que había tomado cariño. Exteriormente se hará más pobre y numéricamente representará solo una minoría dentro de la totalidad de la población

mundial. Esta ley de una creciente simplicidad vale también para la fe misma. A buen seguro, sería una ingenuidad afirmar que la Iglesia en el futuro eliminará sus dogmas en parte o totalmente. Pero estos dogmas son respuestas a cuestiones que ya no son directamente nuestras cuestiones. Directamente ya solo son accesibles al historiador, y es de sobra conocido que la conciencia histórica va en descenso. La fe cristiana debe crecer más en profundidad que en extensión, debe vivir más conscientemente a partir de su centro, de ese centro que abarca todo: solo así evitará convertirse en algo vacío y sin sustancia, solo así dejará de acomodarse simplemente a lo que en cada momento es la moda principal. También en este sentido, la fe cristiana será en el futuro más sencilla.

Este centro, en el que todo está incluido, no es otra cosa que lo que como idea fundamental estaba detrás de todo lo dicho anteriormente y que ahora, para terminar y a modo de resumen, queremos repetir: el mensaje del ser divino de Dios como posibilitación del ser humano del hombre. Ese mensaje es el anhelo oculto de la historia, el núcleo del mensaje del reino de Dios de jesús, la suma del encargo salvífico de la Iglesia. Jesucristo ha unido ambas cosas en su persona. Precisamente en su obediencia plenamente humana es verdadero hombre y verdadero Dios. Por esto, jesucristo es el reinado de Dios en persona. Con él ha irrumpido definitivamente ese reinado; a través de él se nos ha posibilitado definitivamente la esperanza. Es el criterio permanente de toda acción cristiana y eclesial. Por eso puede decirse: quien crea que en jesucristo se nos ha abierto a nosotros y se ha abierto a todos los hombres la esperanza y quien se decida a hacerse en el compromiso concreto una figura de esperanza para los demás, ese es un cristiano. Ese cree fundamentalmente toda la fe, aunque no pueda hacer suyas todas las conclusiones que la Iglesia ha sacado de este mensaje a lo largo de casi dos mil años. Al poner el mensaje del reino de Dios en el centro de la teología, no hacemos sino remontarnos a planteamientos que ya desempeñaron un papel importante sobre todo en algunos teólogos de la Ilustración y de un modo esencialmente más profundo en ciertos representantes de la Escuela Católica de Tubinga del siglo XIX159 La teología escolar no siguió estos planteamientos. Se arredró ante el abuso que hicieron de ellos los movimientos entusiastas. Y de este modo no consiguió sino perder en gran medida, junto con el entusiasmo, la perspectiva universal del mensaje del reino de Dios. Hoy se trata de liberarse de nuevo de tales estrechamientos. Solo si, por mucho que insistamos en la univocidad de la fe, recuperamos su universalidad y si, al acentuar la universalidad de la fe, logramos mantener su univocidad, solo entonces la fe cristiana será luz en el candelero y tendrá un futuro concreto en una nueva época de la historia.

# La fe que excede todo conocimiento

# I

# La fe, ante un desafío

## 1. Una cuestión decisiva

«La transmisión de la fe» se ha convertido actualmente en un problema casi general y ha entrado en una grave crisis. Es la cuestión decisiva de la Iglesia actual. A pesar de los mayores esfuerzos y de la mejor voluntad, la fe corre el riesgo de evaporarse cada vez más en nuestro mundo moderno y posmoderno; y cada vez menos parece ser una fuerza que determine la vida y la realidad. Su capacidad de convicción y de transmisión parece desfallecer.

No solo muchos párrocos y profesores de religión, sino también muchos padres se preguntan: ¿adónde va a ir a parar todo esto? ¿Cómo debemos afrontar esta crisis? ¿Estamos todavía en condiciones de afrontarla? Cualquier observador atento de la realidad, tal como se presenta hoy, sobre todo en las sociedades occidentales, puede constatar la disminución cuantitativa de la práctica religiosa y la desaparición de las manifestaciones y los signos religiosos de la vida pública. En casi todas partes se encuentran los creyentes en una situación de diáspora y como perdidos.

## 2. La propia fe se ve cuestionada

Una cosa parece evidente: la crisis es tan profunda y tan amplia, que no basta con apelar a métodos más eficaces y atractivos y a mejores estructuras de transmisión de la fe. La discusión sobre reformas externas es sin duda necesaria; pero no debe llevarse a cabo superficialmente, porque entonces sería una manifestación de debilidad de la fe. No solo la transmisión de la fe, sino también la misma fe; no solo su forma de transmisión, sino también el contenido y la razón última de la fe, están hoy en cuestión. La fe misma se ve ante un desafío.

Y no se trata solo, en modo alguno, de la fe de los otros, ni tampoco de la fe de la próxima generación. ¡Se trata de nuestra fe! Si fuera más convincente, más contagiosa, más vibrante, quizá no tendríamos que preocuparnos por su transmisión. Por ello, lo que necesitamos, sobre todo, son testigos vivientes de la fe. Solo convence la fe vivida.

Los teólogos pueden hacer poco al respecto. Aun en esta situación, la teología solo puede prestar una ayuda modesta. La fe vivida y viviente no se le puede demostrar a

nadie. Hay que atestiguarla. Se puede intentar conducir con prudencia a la fe, empleando también el razonamiento, y defenderla frente a sus adversarios intelectuales. De este modo, el cristiano debe dar razón de la esperanza que hay en nosotros (cf. 1 Pe 3,15). El teólogo puede, además, tratar de medir la «largura y anchura, la altura y profundidad» del misterio de Cristo, que vive en nuestros corazones por la fe, y de exponer toda la riqueza interior de la fe. Pero, al hacerlo, volverá a constatar siempre que el amor de Cristo supera todo conocimiento (cf. Ef 3,17-19).

En este sentido modesto queremos preguntar a continuación: ¿qué significa creer? ¿Cómo tiene lugar la fe? ¿En qué se fundamenta nuestra fe? ¿Qué creemos en la fe? Preguntamos, pues, por la naturaleza, el acto, el contenido y el fundamento de la fe cristiana. En último término, preguntamos también por la comunidad de los creyentes, la Iglesia.

3. Pero ¿qué significa creer?

Esta pregunta es absolutamente necesaria. La palabra «creer» es, aun en el lenguaje cotidiano, una palabra extraordinariamente ambigua. Cuando decimos, por ejemplo: «Creo que lloverá mañana», queremos decir: tengo, desde luego, indicios, pero no estoy seguro. Creer significa, en este caso, simplemente opinar y suponer. Puede designar desde la credulidad, la confianza ciega, una actitud ingenua, intelectualmente cómoda, basada en la autoridad, hasta la fe errónea y la superstición. Pero la palabra «creer» puede expresar también esperanza firme, confianza y fidelidad. Cuando digo, por ejemplo: «Te creo», entonces la fe no se refiere a un hecho meramente supuesto, sino a una persona en la que tengo confianza, porque estoy seguro de su fiabilidad. En este caso, la fe no expresa falta de seguridad sino profunda certeza, basada en la confianza personal.

La palabra «creer» es, por tanto, ambigua, y en su ambigüedad es susceptible de abuso. Lo esencial y lo accidental de la fe, la fe y la superstición, están con frecuencia muy cerca, y a veces mezclados entre sí. Se puede escarnecer la disponibilidad y la fuerza de la fe, sobre todo de los jóvenes, y abusar de su confianza. Los sistemas totalitarios son especialmente hábiles y refinados para ello, y las recientes sectas juveniles muestran la actualidad de este peligro, incluso en nuestra sociedad, y precisamente en ella.

Ahora bien, esta gran variedad no es propia solo del uso cotidiano de la palabra «creer», sino también de su uso religioso y cristiano. Cuando el cristiano confiesa: «Yo

creo», con ello no solo quiere decir que Dios existe. Esto, como afirma la Carta de Santiago, lo creen también los demonios, y les hace temblar (c£ Sant 2,19). El cristiano no expresa en absoluto con esta afirmación una falta de seguridad en lo que sabe; por el contrario, afirma su máxima certeza personal. Para él, en la fe se trata de la firmeza y del contenido, del fundamento y de la meta de su existencia. Pero esta confianza está fundada en contenidos muy concretos: en la fe en la historia de Dios con los hombres, en la encarnación de Dios, en la cruz y en la resurrección de jesucristo y en la presencia activa del Espíritu de Dios en la palabra y en los sacramentos de la Iglesia. En la fe se han de distinguir, por tanto, el acto de fe y el contenido de la fe. Agustín distingue incluso tres aspectos de la fe religiosa: el contenido de la fe - credere Deum, creer que Dios existe-; la confianza de la fe - credere Deo, creer en Dios, en el sentido de confiar en él-; y el camino de la fe - credere in Deum, ponerse en camino hacia Dios y hacerlo en comunión con todos los miembros del cuerpo de Cristo.

Pero con frecuencia se ha reducido el concepto teológico de la fe al primer aspecto. Con frecuencia, la fe se ha entendido unilateralmente como creer en algo, como considerar verdaderos determinados enunciados y hechos sobrenaturales. Si la fe se entiende solo en este sentido, limitado a su contenido, entonces la crisis de fe consiste en que hoy día muchos cristianos no comparten ya toda la doctrina de fe de la Iglesia en diversos puntos doctrinales candentes - como la existencia de ángeles y demonios, el nacimiento virginal, la moral sexual-. Muchísimos cristianos ni siquiera conocen ya las verdades fundamentales de la fe de la Iglesia; en muchos casos, el contenido de la fe se ha reducido hoy hasta un nivel sorprendente. Estos hechos son, sin duda, fenómenos inquietantes. Porque una fe carente o vacía de contenido sería una fe sin consistencia y que no tendría objeto, en el doble sentido de la expresión: se evaporaría rápidamente y tendría el peligro de mezclarse, hasta hacerse irreconocible, con otras posiciones, movimientos, ideologías y utopías. Pero si se absolutiza el aspecto del contenido, entonces la transmisión y la mediación de la fe caen bajo la sospecha de adoctrinamiento. Y a ello se opone no solo el hombre moderno ilustrado, ansioso de libertad, sino también el verdadero creyente, el cual sabe que creer es mucho más que considerar verdaderos determinados enunciados doctrinales de catecismo. La fe es también un acto y una consumación; es una actitud que determina toda la vida. Un aspecto (que no se debe subestimar) de la crisis actual de fe consiste en que muchas actitudes básicas de la fe se nos han hecho extrañas: la actitud de respeto profundo, de humildad, de confianza, de entrega. El acto de fe y el contenido de la fe son hoy igualmente impugnados.

### 4. Difuminación de los contornos

Es cierto que siempre hubo peligros y tentaciones para los creyentes, y persecuciones contra ellos. Sin embargo, la polémica en torno a la fe ha adquirido hoy una nueva cualidad. La situación es, entre otras cosas, tan dramática, porque actualmente la fe y la incredulidad en gran parte ya no se oponen como actitudes claramente identificables. Los contornos nítidos se difuminan, porque la fe misma es sacudida con frecuencia y se ve combatida y amenazada en su esencia desde dentro; y, por otra parte, porque la incredulidad, al menos en nuestra sociedad occidental, ya no suele aparecer hoy con carácter militante. Con la certeza personal de la fe, se ha roto también la de la incredulidad; también ella se ha hecho escéptica y, en último término, indiferente.

En esta atmósfera de indiferencia, cada vez más omnipresente, pero desconcertante y anónima, se producen las transiciones entre fe e incredulidad, muchas veces en silencio y casi imperceptiblemente. Rara vez logró la incredulidad enmascararse tan bien como puede hacerlo en la actual confusión babilónica de las lenguas. Nada se afirma ya con claridad, nada se niega directamente; más bien, todo cambia de definición, de función y de interpretación. Al final se desvanecen incluso las diferencias entre fe e incredulidad. Esto puede ir tan lejos que, de pronto, se descubre el ateísmo en el cristianismo y se formula la tesis: «Solo un ateo puede ser un buen cristiano, y solo un cristiano puede ser un buen ateo» (Ernst Bloch). Así, la incredulidad aparece de pronto como piadosa, porque es abierta, tolerante y comprometida; y hasta se ha convertido en una especie de nueva religión con gran poder de absorción. Por el contrario, la fe sólidamente confesional es tildada con frecuencia de visión estrecha.

Naturalmente, no hay que defender una posición de la fe segura de sí misma en sentido erróneo, intolerante y opuesta a toda discusión. Semejantes actitudes erróneas nacen, en la mayoría de los casos, no de una fe sólida, sino de una fe débil. Hay que decir más bien que los creyentes deben preguntarse de nuevo en profundidad: ¿qué significa propiamente creer? ¿Cómo tiene lugar la fe? ¿Cuál es el contenido vinculante de la fe? ¿Cómo se puede justificar y fundamentar la fe? ¿Por qué se ha de creer y confesar la fe? ¿Cómo se ha de transmitir vitalmente la fe? ¿Cómo podemos hacer entender de nuevo, primero a nosotros mismos y luego a los demás, que creer es hermoso, que la fe es un gran regalo para ser regalado a su vez, que la fe es la salvación del ser humano?

# II

# Cuestionamiento de la fe

La fe es, en su sentido más amplio, un elemento esencial en todas las religiones. El hombre religioso de todos los tiempos parte de que la realidad que podemos captar con nuestros sentidos no es la realidad verdadera y, desde luego, no es la única. Está convencido de que la realidad sensiblemente cognoscible solo existe debido a que participa de una realidad muy distinta y más amplia, llamada «realidad de lo sagrado». Lo sagrado es para él un mysterium tremendum fascinosum, es decir, un misterio que produce temor y fascina al mismo tiempo. Así pues, la religión incluye siempre la actitud de fiarse y confiar en realidades de carácter trascendental. Ellas son para los seres humanos apoyo y consuelo en las angustias y necesidades de su vida. Pero lo sagrado y lo divino son también, con frecuencia, objeto de temor y de espanto. Es este un fenómeno de una profunda ambivalencia.

## 1. Pérdida de función de la fe

La convicción ordinaria actual se distingue radicalmente de esta convicción religiosa de la humanidad. Para nuestra conciencia actual, la realidad empíricamente constatable, material y económica, es la realidad verdadera; de ella se deduce todo lo demás y en ella se mide todo lo demás. Más aún, toda realidad espiritual y religiosa es interpretada, con frecuencia, solo como reflejo, como proyección o como sucedáneo de experiencias y necesidades materiales o de intereses sociales. O al menos es calificada como secundaria en relación a los llamados problemas concretos.

Es cierto que, desde los antiguos sofistas y los filósofos escépticos, siempre ha habido objeciones contra la tradición religiosa. Sin embargo, la mencionada visión secularista de la realidad, hoy ampliamente difundida, es, desde la perspectiva de la historia de la humanidad y de la cultura, un producto tardío. Como convicción de amplias masas, apenas cuenta con un siglo de vida.

El cristianismo y la teología no están libres de culpa en este proceso. En la enseñanza, y aún más en la vida privada y social, el cristianismo - como lo reconoce también el concilio Vaticano II - ocultó con frecuencia el verdadero rostro de Dios, en vez de revelarlo de forma viviente. En la baja Edad Media y al comienzo de la Edad Moderna, el acto de fe original, en definitiva sencillo, fue desdoblado en muchas cuestiones conceptuales, a menudo completamente inútiles para la vida práctica. La fe se

convirtió, poco a poco, en una cápsula sumamente complicada por la multitud de elementos adicionales, apenas inteligible para el «cristiano normal» e inhabitable para él. Además, en la baja Edad Media la fe en Dios fue a menudo desorbitada, hasta convertirse en fe en un Dios arbitrario que puede engañar y extraviar a los hombres y al que, sin embargo, tendríamos que obedecer ciegamente. Semejante fe no puede ser ya una experiencia liberadora. Es una realidad que se superpone autoritariamente al hombre y que oprime su libertad y dignidad. Contra esta concepción unilateral, objetivante y autoritativa de la fe, el hombre tenía que protestar por su misma dignidad humana.

La protesta vino, en primer lugar, de los reformadores. Lutero rechazó la pura fe intelectual; para él, la fe era confianza (fiducia) en la gracia de Dios, solamente en virtud de Cristo. Pero contra Erasmo, calificado por él de escéptico, Lutero declaró también que la fe se manifiesta con suprema certeza en afirmaciones sólidas (assertiones). Así se explica que de los principios reformadores surgiera más tarde un nuevo sistema escolástico. A él se opuso el pietismo, estableciendo la exigencia de una sencilla y simple fe sentimental. Con ello se dio el tono que volvió a sonar más tarde en el romanticismo y que resuena en muchas corrientes actuales: la fe como barrunto o sentimiento de lo Incondicional, como experiencia personal de un misterio divino - que con frecuencia permanece muy indeterminado-. Sin quererlo, el pietismo preparó con ello el terreno a la Ilustración y a su crítica frente a una revelación positiva, concreta, histórica, dotada de concretos y específicos contenidos cristianos de fe. Lo que quedó, con frecuencia, en la Ilustración era la fe universal de la humanidad en un ser supremo, que, dada su carencia de contenido, pronto tenía que evaporarse. Un filósofo como Hegel solamente podía expresar acerca de él todo su mordaz sarcasmo.

No obstante, se impone la pregunta de cómo y por qué pudo imponerse esta religiosidad no vinculante de la Ilustración. Hay múltiples razones. Una de ellas es, sin duda, el avance del pensamiento científico, tal como este se entendía en los siglos XVIII y XIX, es decir, de la imagen mecánica del mundo. Cada vez se podían explicar mejor los fenómenos de la realidad, aun prescindiendo de Dios. Al parecer, la «hipótesis Dios» se había hecho innecesaria. Pero también hay una gran parte de responsabilidad de los cristianos en la nueva situación. En las guerras de religión que siguieron a la escisión de la fe en el siglo XVI, la sociedad de aquella época quedó trastornada. La religión cristiana había perdido su función como áncora de unidad y de sentido. Incluso fue ocasión de disputas y de guerras que llevaron a la sociedad al borde de la ruina. Ante ello no quedaba otra opción, para salvaguardar la paz y la supervivencia, que declarar la religión asunto privado y establecer el orden público, prescindiendo de las diversas formas

confesionales de la fe cristiana, sobre un fundamento común a todos y vinculante para todos: la razón humana universal.

Así, debido a múltiples causas, surgió una civilización que trataba de explicar el mundo y la vida de manera puramente autónoma y solo a partir de sus causas inmanentes, mundanas (seculares). A muchos les pareció que la fe en Dios se había hecho superflua. Se la situaba con frecuencia, más o menos, en el ámbito puramente personal, privado e íntimo. En la conciencia pública había perdido cada vez más su base y su plausibilidad. Se convirtió en un mero ámbito parcial y en un segmento entre otros, que en aquel momento pasaron a ocupar el primer plano; finalmente, quedó marginada. Así, la fe personal es cada vez menos apoyada y sostenida por la opinión pública; está sobre sí misma, y con bastante frecuencia tiene que «creer» contra una conciencia cultural de muy distinto carácter.

2. La fe, críticamente sometida y superada

La Ilustración quería salvaguardar la dignidad del hombre y el orden, así como la paz entre los hombres, haciendo de la razón humana el punto de partida, el criterio y el foro ante el que todo, incluso la fe, tenía que justificarse. Todo debía entenderse y configurarse racionalmente; ninguna autoridad debía aceptarse sin previo examen. También la fe quedó sometida al criterio de la razón y de un ideal muy determinado del saber: el ideal de la idea clara et distincta, es decir, el ideal de lo que podemos conocer de manera clara y determinada y de lo que podemos demostrar more mathematico et geometrico (a la manera de las matemáticas y de la geometría). Si se parte de esta medida, la fe cae bajo la sospecha, formulada por Kant, de ser una forma deficiente (es decir, inferior y mediocre) del saber: un saber de segundo grado. En el mejor de los casos, la fe podía considerarse, como ocurre, por ejemplo, en Lessing o Hegel, como una forma previa del saber, todavía incompleta y que ha de superarse.

Finalmente, Auguste Comte, el padre del positivismo moderno y el representante de un optimismo casi ilimitado en el progreso, formuló la famosa ley de los tres estadios: la era de la religión es sustituida por la de la metafísica, que pregunta de manera puramente filosófica y abstracta por las últimas razones; y esta era metafísica es ahora superada por la de las ciencias modernas. Según Comte, esta última, a diferencia de las dos épocas anteriores, conoce las verdaderas causas de las cosas. Así, en poco tiempo, la época científica pudo resolver más problemas y hacer más por el bien de la humanidad que todos los siglos precedentes. La fe es considerada ahora como preilustrada, caduca y acabada.

El materialismo dialéctico, es decir, la ideología oficial del partido y del Estado en los países de orientación socialista-marxista del Este de Europa, recogió muchos elementos de esta crítica ilustrada positivista a la religión y a la revelación. Según él, la fe religiosa nace de la experiencia de la alienación del hombre. En esta situación, el hombre se provee de un opio en la religión. Esta se basa en un reflejo fantástico, falso, de una realidad falsa, y lleva a la convicción indemostrable de la existencia de seres y fuerzas sobrenaturales, in materiales. Pero, en realidad, estos son únicamente la absolutización y la fetichización de fuerzas no analizadas que actúan de forma irresistible en el proceso social. Por ello, según esta ideología, la fe religiosa está en una oposición insalvable respecto del saber y de la ciencia, que se apoyan en un análisis objetivo-científico del hombre y de sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad.

También en el neopositivismo occidental y en el racionalismo crítico se encuentran, bajo otra forma, argumentos de la Ilustración. Según Hans Albert, toda búsqueda de una fundamentación última, absoluta, lleva a la elección entre tres posibilidades: o se retrocede cada vez más en la búsqueda de fundamentaciones últimas, efectuando un regreso indefinido, o, moviéndose en un círculo lógico, se presupone ya en la fundamentación lo que se ha de fundamentar, o bien se interrumpe el proceso más o menos arbitrariamente y se apela a últimos principios evidentes en sí mismos y que, por tanto, no necesitan fundamentación ulterior, que es el procedimiento del dogmatismo. A él opone Albert el racionalismo crítico. Este no aparece tan presuntuoso como el racionalismo antiguo. Se ha hecho esencialmente más modesto y solo quiere hacer enunciados provisionales, que luego están sujetos a nueva crítica. La verdad es aquí una meta que puede ser perseguida en una aproximación histórica inacabable, pero que nunca puede alcanzarse definitivamente. Pero esto termina en un escepticismo radical frente a toda verdad definitiva y toda fundamentación última.

Así pues, muchos consideran hoy la fe religiosa, basada en una certeza última, como una reliquia anticuada de tiempos pasados y como un fósil petrificado de una época lejana; para ellos, la fe pertenece a la infancia de la humanidad y es indigna del hombre adulto, que ha adquirido mayoría de edad y capacidad crítica. El hombre adulto tiene que resolver sus problemas por sí mismo y hacerlo - como enseñó Sigmund Freud - sin buscar un último consuelo.

Pero el racionalismo crítico no termina en esta resignación escéptica. La crítica moderna a la religión creyó poder desvelar también, en su impulso de explicación racional, cómo pudo llegarse a un fenómeno como el de la religión. Quería, pues, dejar al descubierto los mecanismos de las convicciones religiosas. El argumento de que un

fenómeno tan universal como la religión está basado solamente en el «engaño de los sacerdotes», como creían muchos ilustrados, era a la larga poco convincente. Por eso se trató de entender la fe en Dios como proyección de la dignidad y la dimensión divinas, propias del hombre mismo (Ludwig Feuerbach); se interpretó la fe como satisfacción sustitutiva del deseo de necesidades y anhelos que no pueden ser satisfechos (Sigmund Freud) o como protesta errada y como legitimación de relaciones injustas, como opio del pueblo (Karl Marx), como expresión del resentimiento de los fracasados en la vida (Friedrich Nietzsche). Marx resumió con precisión esta crítica religiosa: no es la religión la que hace al hombre, sino el hombre quien hace la religión. El ateísmo moderno quiere ser un humanismo.

### 3. Eclipse de Dios

Se ha dicho que «el destino de la Iglesia» en el siglo XVI condujo, en el siglo XVIII, al «destino de Cristo y del cristianismo», y en los siglos XIX y XX al «destino de Dios». Como deducción causal, esta frase es ciertamente demasiado simple. El tejido causal del ateísmo y el indiferentismo modernos es mucho más complicado y no se puede reducir a un solo denominador.

Tampoco el proceso moderno de autonomía progresiva y de secularización se puede caracterizar solamente como alejamiento de Dios. En él influyeron también motivos cristianos. Fue la Biblia misma la que intimó a la humanidad a distinguir entre Dios y el mundo, a no confundir el mundo y las realidades intramundanas con Dios, convirtiéndolas en ídolos. Así pues, ya en el Antiguo Testamento se abre paso una concepción mundana y racional de la realidad. Al igual que la Biblia, tampoco la gran tradición cristiana fue fundamentalmente hostil a la razón y al conocimiento crítico. ¡Todo lo contrario! Por ello, como cristianos, no necesitamos tampoco hoy ser fundamentalmente antimodernos, inmovilistas y de talante restaurador. Podemos y debemos entender lo bueno que ha producido la Modernidad, sobre todo la conciencia común de la libertad, de la dignidad humana y de los derechos humanos, como una parte mundana de la herencia cristiana que hoy tenemos que defender junto a todos los hombres de buena voluntad. El último Concilio habló expresamente de una legítima autonomía de las realidades mundanas y afirmó y ratificó solemnemente el más fundamental de los derechos humanos: la libertad religiosa.

El trastorno comienza cuando se declara la libertad humana no solo como indispensable, sino también como absoluta, desconociendo su finitud constitutiva. Cuando no se reconoce que el hombre, en la libertad de su conciencia, está remitido al

orden preestablecido por Dios, se llega a una locura de omnipotencia humana que se manifiesta en una desenfrenada voluntad de acción y de poder y que hoy amenaza la vida y la supervivencia de la humanidad.

No fue el hecho de tomar en serio la libertad humana, sino la usurpación de la inquietante libertad de un superhombre, la que condujo a Nietzsche a la famosa frase de que Dios había muerto. Para Nietzsche, Dios tenía que estar muerto para que el superhombre pudiera vivir. Pero el superhombre, ¿sigue siendo todavía hombre? En el siglo XX, la proclamación de la muerte de Dios llevó consecuentemente a la proclamación de la muerte del hombre y al intento de suprimir la dignidad humana de la vieja Europa. La liberación que se esperaba del ateísmo no llegó en realidad.

En lugar de Dios se ha manifestado un vacío mortal que puede ser acallado por la agitación externa, pero que no puede ser colmado. Sin embargo, esta agitación embota por completo el corazón y lo hace insensible frente a las huellas y los signos de Dios, frente a la voz de Dios en la voz de la conciencia.

En este sentido, muchos consideran hoy la frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios como un diagnóstico adecuado respecto de nuestra civilización occidental. Con esta frase no se quiere decir de ordinario que Dios no existe, sino que su existencia ya no interesa en absoluto. El hombre se erige en artífice de su suerte y desplaza todas las demás cuestiones al ámbito agitado de la vida cotidiana. Semejante indiferentismo es mucho más peligroso que cualquier ateísmo militante para el que Dios, en todo caso, es todavía un problema y una realidad contra la que combate. Para el indiferentismo, sin embargo, Dios está muerto en el sentido de que ya no sale vida de él, ya no inquieta ni estimula. Las muchas pequeñas cuestiones, en parte acuciantes y en parte fascinantes, adquieren tal relevancia que ya no queda espacio alguno para las grandes cuestiones. Así, Dios es más silenciado que declarado muerto. Martin Buber habló de un eclipse de Dios.

Este oscurecimiento del horizonte espiritual y este avance de las tinieblas religiosas dejan también su huella en los creyentes, los cuales no pueden sencillamente sustraerse a la atmósfera general. La duda de la incredulidad roe y anida con bastante frecuencia también en sus corazones. Pero si su fe fuera más inquietante y estimulante, si transformara realmente su vida y el mundo, haría, sin duda, que se le prestase atención. Sin embargo, con frecuencia no nos queda otra cosa sino decir: «Señor, yo creo, ayuda a mi poca fe» (Mc 9,23). Así pues, compartiendo los problemas y las necesidades de hoy, tenemos que explorar, para nosotros y para otros, nuevos accesos y nuevos caminos que conduzcan a la fe.

# III
# Caminos hacia la fe

Hay, sin duda, caminos muy diversos para llegar a la fe. Cada cual tiene su propia historia de fe. En el fondo, hay tantos accesos a la fe como personas creyentes. Una determinada experiencia, un encuentro, una palabra, un libro, todo ello puede ser punto de partida para un cambio de vida que conduzca a la fe. Pero también está el camino del pensamiento y de la reflexión, que es el que vamos a seguir ahora. Como personas adultas que piensan, debemos darnos a nosotros mismos y a los demás, también intelectualmente, razón de nuestra fe. Al hacerlo, tenemos que dejar, por el momento, abierta la cuestión de hasta qué punto este camino del pensamiento conduce al ámbito de la fe. De ningún modo debemos poner desde el principio señales de stop para el pensamiento, y menos aún prohibiciones.

## 1. Una situación que provoca una nueva reflexión

La arrogante fe positivista y racionalista en el progreso, que muchos compartían en los siglos y decenios pasados, pertenece ya hoy a posiciones anticuadas. Esa fe se ha roto o, al menos, está quebrantada. Desde luego, es indiscutible que hay muchos progresos. Baste pensar, por ejemplo, en los progresos de la medicina, a los que hoy no querría ya renunciar ninguna persona razonable. Además, hay en las democracias modernas un progreso en la conciencia y en la realización de la libertad humana que es preciso defender con todas las fuerzas. Para una fe cristiana que se entienda correctamente a sí misma, la hostilidad a la ciencia y al progreso no es una salida a la crisis actual; esa actitud deberíamos dejársela más bien a los sectarios modernos. Nosotros, por el contrario, esperamos incluso ulteriores y fecundos desarrollos. El programa no puede ser la restaura ción de condiciones premodernas: más bien, es necesario aprender, impulsados por la crítica a la fe cristiana, de los muchos errores del pasado y llegar así a una comprensión purificada y profunda de la fe. Para ello hay buenos principios.

En efecto, no es el progreso, sino la fe en el progreso, lo que pertenece al trastero de la historia. Esa fe se hundió en el infierno de dos guerras mundiales y ha perdido toda credibilidad a la vista de la amenaza atómica resultante del progreso, de los efectos ecológicos negativos, de la limitación de los recursos y de otras muchas cosas. Hoy se conoce de nuevo la dialéctica de la Ilustración y del progreso, es decir, la regresión inmanente a todo progreso. Porque todo, incluido el progreso, tiene su precio. El progreso técnico, cuando se le aísla y absolutiza, conduce a un pensamiento y a una vida

unidimensionales, en los que quedan atrofiadas la razón del corazón y la cultura del amor. Una racionalidad absolutizada termina siendo irracional, y la mera funcionalidad tiene que hacerse necesariamente inhumana. Por eso, también la ciencia y la técnica pueden convertirse en ideologías represivas. La marcha triunfal de la Modernidad, ¿no está acompañada y en parte ha sido posible por una historia de sufrimiento de muchos hombres, a causa de la explotación y la opresión?

La insatisfacción por los progresos de la civilización tecnológica se manifestó primero en la llamada rebelión estudiantil que se produjo a finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970. En el fondo, era una especie de revolución cultural que hasta hoy sigue teniendo un profundo influjo en la conciencia social. Este nuevo impulso de la Ilustración y de la emancipación se dirigía también, entre otras cosas, contra los restos de tradición religiosa que habían quedado todavía y que habían sido injustamente calificados de tabúes. Sin embargo, las utopías intramundanas, que en breve los reemplazaron, se desvanecieron con rapidez. Al término eran plenamente manifiestos el vacío de sentido y la falta de orientación.

La reacción fue y es una nueva oleada religiosa: prácticas orientales de meditación, movimientos de sanación, religiones juveniles, psicotécnicas, corrientes fundamentalistas (sobre todo en el islam), ocultismo y espiritismo, astrología, fe en la transmigración de las almas (reencarnación), teorías sobre una nueva era (New Age), ligada tanto a temores apocalípticos como a la esperanza en un nuevo y profundo cambio de los tiempos y de las conciencias. Estas y otras muchas cosas manifiestan que la idea de un avance incontenible de la secularización impulsada por la ciencia y por la técnica ha quedado superada por los hechos. Sociólogos americanos han sustituido hace tiempo la tesis del progreso irresistible de la secularización por la de la permanencia de la religión («persistence of religion»).

Se requiere, desde luego, prudencia. La llamada «nueva religiosidad» es un fenómeno profundamente difuso y ambivalente, que de ningún modo lleva directamente agua a los molinos de la Iglesia y de su mediación en la fe. Su peligrosidad se manifiesta, ante todo, en el rápido crecimiento universal de movimientos sectarios y, entre otras cosas, en las llamadas religiones juveniles. El cambio profundo de la situación general ha llevado, desde luego, en la Iglesia, a una intensa «demanda» de espiritualidad. Sin embargo, el nuevo irracionalismo e incluso antirracionalismo es profundamente grave y peligroso.

La nueva situación constituye una seria interpelación a los cristianos y a las Iglesias,

que no pueden impedir preguntarse si no serán también corresponsables de que haya podido surgir semejante vacío, en el que ahora irrumpen ideologías, utopías, esoterismo y sectarismos religiosos. En todo caso, la fe cristiana se ve hoy nuevamente interpelada. Se interpela no solo ni en primer lugar su relevancia sociológica y política; la propia fe ve cuestionada su misma esencia religiosa. El tema es ahora el problema de Dios, la discusión entre verdadera y falsa religiosidad. A la verdadera religión y a la verdadera fe pertenecen también, naturalmente, la responsabilidad social y la práctica del amor. La fe cristiana tiene que dar su respuesta a la nueva situación en una confrontación objetiva con las preguntas y las objeciones, pero también racionalmente. Solo ello corresponde a la tradición cristiana; solo ello corresponde también a la dignidad del hombre.

## 2. La racionalidad de la fe

La objeción de que no hay que tomar en serio el cristianismo, porque se basa «únicamente» en la fe, no en experiencia propia y en pruebas sólidas, no es nueva. Ya en la primera mitad del siglo III utiliza el filósofo pagano Celso este argumento. Orígenes, el teólogo más famoso de su tiempo y quizá el mayor teólogo de la historia, le replica que ningún hombre puede vivir sin fe. Con ello recoge Orígenes importantes ideas de la filosofía de su época que ya tenían su base en Aristóteles y que fueron defendidas, sobre todo, en la filosofía popular de entonces, la stoá. Estos filósofos decían: todo hombre parte, en su conocimiento y en su conducta, de presupuestos últimos, de principios últimos y de decisiones fundamentales que no puede deducir, a su vez, de principios superiores. Estos principios últimos hay que suponerlos más bien en una especie de fe, y luego probar su solidez en el conocimiento concreto y en la praxis de la vida. Hay que acreditarlos (verificar = hacer verdadero), pero no es posible demostrarlos.

De forma similar argumentaba, ciento cincuenta años después, Agustín, el mayor Padre de la Iglesia de Occidente. También él expone, contra la misma objeción, que todo hombre y todo pensamiento parten de presupuestos. En el fondo, no puedo demostrar siquiera que mis padres son realmente mis padres: sin embargo, no se me ocurre dudar de ello; más aún, el rechazo del respeto debido a los padres sería moralmente una falta muy grave.

También el racionalismo tiene este presupuesto. Porque precisamente quien quiere conocer y fundamentar todas las cosas racionalmente tiene que creer primero, «de algún modo», en el sentido de la racionalidad a la vista de lo mucho irracional que hay en el mundo. Por el contrario, quien solo admite lo tangiblemente material y positivamente constatable, asume, lo quiera o no, un punto de vista que no puede, a su vez,

fundamentar de manera sensible y positivista. Porque la afirmación de que solo es real lo positivamente constatable no puede a su vez fundamentarse de forma positiva. Y esto es aplicable, finalmente, aun al escéptico radical. Porque quien dice que se puede y se tiene que dudar de todo y que no hay ningún conocimiento cierto de la verdad hace una afirmación cierta. Aparte de que también para el escéptico hay afirmaciones que no pone en duda y de las que razonablemente no puede en absoluto dudar. A ellas pertenecen no solo las verdades matemáticas, sino también la existencia y el pensamiento propios. El «cogito sum», «pienso, existo», era ya para Agustín y después de manera mucho más radical para Descartes, el eje de toda certeza. Pero quien excluye con certeza toda última certeza se contradice a sí mismo y se inmuniza de modo sumamente acrítico contra toda crítica.

Así, los Padres de la Iglesia y los escolásticos medievales tenían el convencimiento fundado de que la fe precede a la razón («fides praecedit rationem»); por ello no se puede deducir racionalmente. Pero no por eso la fe es irracional; es incluso sumamente racional, porque busca y quiere conocer, e incluso es ella la que hace posible el conocimiento humano («fides quaerens intellectum»).

3. El carácter impensable de la realidad

La tesis de la precedencia de la fe se puede fundamentar hoy con mayor profundidad. El arrogante punto de partida de la Modernidad en la razón y en la libertad del hombre ha sido, en efecto, cada vez más cuestionado en la filosofía posidealista desde el segundo tercio del siglo XIX. Ya «el» filósofo moderno, Kant, afirma claramente lo que luego se generaliza en la filosofía tardía de Schelling, en Kierkegaard y en Nietzsche, y en el siglo XX plenamente en Karl Jaspers y Martin Heidegger: la razón y la libertad, de las que el hombre moderno lo deduce todo y con las que todo lo relaciona, no son, a su vez, deducibles. El hombre es un ser finito. Es previo a sí mismo de forma indeducible. Más aún, la realidad en su conjunto es previa a nosotros de modo indeducible e impensable. Por ello no solo hay que preguntar: ¿qué existe?, sino, ante todo: ¿por qué existe algo en lugar de nada?

La comprensión de la facticidad indeducible de la realidad crea para el pensamiento una situación radicalmente nueva. No conduce de forma inmediata a la fe en Dios. Puede conducir también a opciones muy distintas, a la sospecha de falta de sentido y al fatalismo, entre otras. Pero, en todo caso, conduce a una nueva resignación del pensamiento, porque imposibilita desde el principio todo esbozo universal de sentido y de sistemas explicativos. Así, hoy se conoce con más claridad que antes que no hay ningún

pensamiento absolutamente libre de presupuestos; que, más bien, todo principio de pensamiento y de comprensión está ligado a una determinada precomprensión histórica, a opciones y a intereses. Esto no significa que ahora todo sea posible en el sentido de la expresión posmoderna «anything goes». La distinción entre sí y no, verdadero y falso, bueno y malo, no puede abandonarse si el hombre no quiere abandonarse a sí mismo. Es, pues, necesario dar razón de los presupuestos y confrontarlos incesantemente con la realidad. Todo lo demás conduce, o bien a un autoaislamiento ideológico, o bien al puro nihilismo, en el que ya no es posible ninguna comunicación razonable.

La fe, que recibe de Dios y afirma en la actitud creatural de humildad y agradecimiento la realidad previamente dada de forma impensable, puede argumentar de dos maneras en esta nueva situación: puede partir del carácter indeducible de lo particular y puede remitir al carácter inimaginable del conjunto de la realidad. Preguntémonos, pues, hasta dónde conducen tales argumentos.

4. Creer significa aceptar algo por el testimonio de otro

Lo particular es, en último término, impenetrable para la razón. Ningún grano de arena del desierto es absolutamente igual a otro; cada uno es único. En ningún caso particular podemos fijar todas las determinaciones concretas. En mayor medida aún, cada hombre es no solo cuantitativa, sino cualitativamente único. La existencia de cada hombre es inconfundible y no intercambiable. El hombre no es ni un mero conjunto de funciones físicas, psíquicas, sociales, etc., ni el caso particular de un universal. Es un yo único, una persona única. Esto es lo que fundamenta su dignidad inviolable. El hombre es un fin en sí mismo. Por eso, ningún hombre encaja en un esquema abstracto: del mismo modo, tampoco cabe exactamente en determinaciones positivistas, por más correctas que sean.

En nuestra conducta con los demás dependemos siempre, por lo tanto, de «fidelidad y fe». Tenemos que aceptar muchas cosas, la mayoría de ellas por el testimonio de otros, sin posibilidad de una verificación propia del hecho. Solo podemos y tenemos que examinar la credibilidad de los testigos. Agustín llama nuestra atención, como hemos visto, sobre el hecho de que no podríamos siquiera amar y confiar en nuestros padres si no creyéramos en su testimo nio de que son nuestros padres. Para aceptar que lo son realmente tenemos buenas razones, pero nunca puede demostrarse con certeza. Se cree en su testimonio y en el de otras personas. Si, tanto en este como en otros casos, preguntamos si los otros son creíbles, tenemos primero que confiar en ellos, mientras no se pruebe lo contrario. De no ser así, la convivencia humana no sería razonablemente posible. Por eso, la fe y la confianza son las bases de la convivencia humana.

De lo dicho se deduce una primera definición de fe, todavía bastante genérica por su validez universal: creer significa aceptar algo y considerarlo verdadero en virtud del testimonio de otro.

Esta fe es el presupuesto de todo progreso científico. Si queremos avanzar en la ciencia, no podemos comenzar siempre desde el principio. Más bien tenemos que apropiarnos del tesoro de ciencia y de saber de nuestros antepasados. Tenemos que dejarnos introducir por un maestro en quien tengamos confianza y en cuya competencia creamos, para que luego podamos conocer, entender, seguir pensando e investigando por nosotros mismos. Quien quiera aprender tiene que creer (Aristóteles). Especialmente la ciencia de la historia y la del derecho dependen de testigos y testimonios, y no pueden subsistir sin esa fe. Aún más dependemos de la fe en cuestiones existencialmente mucho más importantes que todos los problemas, por importantes que sean, en los que podemos aducir pruebas científicas. La convivencia humana, la confianza humana, la fidelidad y el amor humanos viven de esta fe.

## 5. Fe trascendental

Al carácter racionalmente impenetrable de lo particular se une el carácter racionalmente impenetrable del conjunto de la realidad. Así como la persona humana es única, está al mismo tiempo abierta a otras personas y, en definitiva, al conjunto de la realidad. Como dicen los antropólogos, está «abierta al mundo». A diferencia del animal, no está encajada en un entorno plenamente determinado, al que reacciona de forma instintiva. El entorno del hombre es la realidad en su conjunto. Por su naturaleza, el hombre carece, en principio, de patria y de orientación en el mundo. Tiene que crearse por sí mismo su entorno y orientarse en él. Por ello pregunta por el destino y el origen de la vida y de la realidad, por el fundamento y el sentido del ser; pregunta por lo uno y por el todo de la realidad. Sin duda, esta pregunta puede ser olvidada y reprimida durante largo tiempo. Pero siempre vuelve a haber situaciones en las que preguntamos: ¿qué sentido tiene propiamente el conjunto de la realidad?

Este sentido de la totalidad no se puede encerrar en definiciones; de lo contrario, habría que situarlo en un horizonte de sentido todavía más amplio. Así pues, la totalidad es como el horizonte que todo lo rodea, en el que uno se mueve y que se mueve con nosotros, pero al que nunca se llega. Por ello, la pregunta del hombre por el sentido de la totalidad no puede tener, desde una consideración puramente humana, una respuesta definitiva. Siempre que alcanzamos una meta, experimentamos también la «melancolía de la realización» (Ernst Bloch); comprendemos que esa meta no es la realización

definitiva y la dicha consumada. El hombre no puede alcanzarse plenamente a sí mismo ni su anhelo de felicidad. Aquí nos encontramos ante una última aporía y ante un último misterio de nuestro ser. Cualquiera que sea la respuesta a la pregunta por el sentido de la totalidad, tiene que ser aventurada y creída en el sentido más amplio de la palabra. Hoy se habla con frecuencia de la confianza originaria como presupuesto básico de la vida.

Con ello estamos de nuevo en la posición de la filosofía antigua y patrística. Los últimos presupuestos de nuestro pensamiento y de nuestra vida en general no son demostrables; tienen que ser supuestos en una especie de fe, y luego podrán acreditarse en la praxis de la vida y en los fenómenos de la realidad. La fe - en este sentido aún no específicamente cristiano, sino universal - no es una forma deficiente del saber, ni un mero opinar y suponer, ni una aceptación crédula, irreflexiva, ingenua y acrítica; es más bien el acto básico y la realización básica de la existencia. Filosóficamente, se habla en este caso de una fe trascendental (Bernhard Welte). Con ello se quiere expresar que la fe es el presupuesto y la condición del conocimiento categorial (es decir, referido a lo particular) y la que lo hace posible, sin quedar nunca absorbida en uno de estos actos.

La fe, así entendida, no es en absoluto una posición ideológicamente cerrada en sí misma. Es más bien apertura y amplitud radicales. Es aceptación de la vida en su apertura al futuro. Es el coraje de ser (Paul Tillich), sin el que no podríamos en absoluto vivir humanamente. Es fe en la vida y en el sentido de la vida. Es, ante todo, fe en la libertad. Porque ni la libertad propia ni la del otro se pueden demostrar. La libertad es un eterno artículo de fe de la humanidad (Schelling). ¡Ay de nosotros si esta fe se extinguiera alguna vez! La humanidad estaría entonces definitivamente perdida.

6. Antecedentes de la fe

Tanto lo particular como el conjunto son en último término impenetrables para nuestra comprensión racional. Blaise Pascal, que era un genial matemático, describió de forma penetrante esta situación del hombre en medio de dos extremos: «Esta es nuestra verdadera situación. Ella es la que nos hace incapaces de saber algo con certeza y de estar completamente sin saber. En un medio inconmensurable nos agitamos, estando siempre en la incertidumbre, y somos empujados de un extremo a otro. Cualquiera que sea el mojón al que quisiéramos sujetarnos y asirnos, todos oscilan y desaparecen; y, cuando vamos tras uno, se nos escabulle y escurre sin que podamos cogerlo, y escapa en una huida sin fin. Nada se detiene para nosotros». Pascal prosigue diciendo que, en esta situación, el hombre es para sí mismo la cosa más enigmática de la naturaleza, un monstruo, un misterio.

El misterio pertenece a un orden completamente distinto del de un problema científico. Los problemas científicos se pueden resolver, al menos fundamentalmente, de modo sucesivo; el misterio, en cambio, es esencialmente insuprimible. En este sentido, el hombre es el ser del misterio permanente (Karl Rahner). No solo tiene preguntas, sino que es para sí mismo una pregunta para la que, en último término, no tiene respuesta. Este carácter misterioso no es algo así como un resto irracional, sino el presupuesto de la racionalidad. El hombre toca, pues, precisamente en su racionalidad, la dimensión última y extrema, la dimensión de lo sagrado. El hombre se supera infinitamente a sí mismo (Blaise Pascal). Porque este misterio sagrado es claramente mayor que el hombre, siempre finito. Se sustrae a toda captación y concepto. Solo podemos tocarlo como desde lejos y desde fuera. Tan pronto como queremos nombrarlo y mencionarlo, tenemos que callar y enmudecer de inmediato.

Queremos presentir y esperar que el último fundamento, que todo lo abarca y lo hace posible, no es tinieblas y caída en el vacío de la nada; que no es vacío, sino plenitud; no tinieblas, sino luz esplendorosa a la que no podemos mirar, simplemente porque los torpes ojos de nuestro espíritu son deslumbrados por ella. Podemos incluso aducir argumentos a favor de esta esperanza. La tradición filosófica y teológica ha tratado incesantemente de dar tales argumentos en sus pruebas de Dios. También son posibles hoy, si no se entiende la palabra «prueba» en un sentido estricto, únicamente aplicable en el campo de las matemáticas. Sin embargo, tales argumentaciones son difíciles. Están expuestas a muchas réplicas y objeciones y, en último término, son teóricas y abstractas. A pesar de ello, son importantes frente a los instruidos entre los detractores de la religión (Friedrich Schleiermacher). Deben, por decirlo así, dejar libre de sospecha a la fe y probarla como intelectualmente posible; pero no pueden demostrarla positivamente. Solo pueden esclarecer su espacio previo y fundar sus antecedentes (praeambula).

Tales antecedentes y accesos a la fe tienen especial importancia en la situación actual. Es necesario, ante el oscurecimiento del horizonte de Dios, preparar de nuevo el terreno para la cuestión de Dios. Esto es también importante, porque - prescindiendo de lo que se dirá a continuación sobre el don de la fe- la fe es también un acto pleno y totalmente humano que exige ser realizado y asumido con honradez intelectual. Es necesario derribar todas las elevadas construcciones del pensamiento que se acumulan contra el conocimiento de Dios y capturar todo pensamiento para Cristo (c£ 2 Cor 10,5s).

# IV
# La realización y el camino de la fe

Todo lo dicho hasta ahora se movía en el espacio previo a la fe. Porque, cuando la Biblia habla de fe, no lo hace en forma de reflexiones filosóficas generales. Estas solo son necesarias para nosotros hoy, con la amplitud que aquí tienen, porque hoy, por primera vez, nosotros tenemos que despejarnos fatigosamente el camino hacia la fe. La Biblia, en cambio, vive todavía con plena naturalidad en el mundo de lo religioso. Cuando habla de la fe, no expone una teoría abstracta, sino que narra una historia concreta: la historia de la revelación de Dios y de la respuesta del hombre en la fe o en la incredulidad. Para la Biblia, la fe no es una credulidad genérica y vaga, sino algo muy concreto y determinado.

## 1. El testimonio de la Sagrada Escritura

Ante todo, es importante la historia de Abrahán, el «padre en la fe». Abrahán vive en torno al 1900 a.C., en Ur de Caldea. De improviso, le llega esta llamada: sal de tu casa, de tu familia, de tu tierra, abandona los dioses que has tenido hasta ahora y ve a una tierra que yo, Dios, te mostraré (cf. Gn 12,1). Abrahán no conoce en absoluto esa tierra; pero se fía plenamente de la promesa de Dios y se pone en camino. Así, él, el nómada, se convierte en el nómada de la fe. La exigencia de Dios va todavía más lejos. Dios le promete una numerosa descendencia, tan numerosa como las arenas del mar (cf. Gn 12,2). Pero Dios no concede a su mujer Sara ningún hijo. No es extraño que Abrahán se enfade una vez (cf. Gn 15,2) y que su mujer Sara se ría en voz baja (cf. Gn 18,12). Sin embargo, Abrahán espera contra toda esperanza. El Antiguo Tes tamento dice escuetamente: «Abrahán creyó al Señor y se le apuntó en su haber» (Gn 15,6).

La fe no es aquí otra cosa que un fiarse plenamente de la llamada y de la promesa de Dios, un desligarse de todas las seguridades humanas, un apoyarse y afianzarse únicamente en la palabra de Dios. La fe es aquí una decisión fundamental, que brota de una conversión frente a la actitud y la seguridad normales de la existencia; un afianzarse fuera de todas las seguridades humanas, un confiar y un fiarse solo de Dios.

Lo que esto significa concretamente no solo para el individuo, sino para todo el pueblo, aparece con claridad en otro relato, que leemos en el capítulo 7 del libro de Isaías. El joven y todavía inexperto rey Acaz se encuentra políticamente en una situación sin salida. Se ha formado una coalición de pequeños Estados contra él, para obligarle a unirse a ellos y a luchar contra el imperio asirio. A Acaz no le queda otra alternativa que

plegarse a esta exigencia completamente desesperada desde el punto de vista político y militar, o pedir ayuda a los asirios, someterse voluntariamente a ellos y, de ese modo, renunciar a la existencia de Israel como pueblo de Dios, con todas sus consecuencias no solo políticas, sino también religiosas. Se entiende que ante ello el corazón del rey y el del pueblo temblaran, como tiemblan los árboles del bosque azotados por el viento.

En esta situación lo encuentra el profeta Isaías en la Calzada del Batanero y le dice solamente esto: «Si no creéis, no subsistiréis» (Is 7,9). Para el profeta, cuyo pensamiento no era en modo alguno tan apolítico, semejante fe no es un sucedáneo de una política razonable y responsable; pero para él toda política es, en último término, irrazonable e irresponsable si, por consideraciones más inmediatas y apremiantes, pospone a Dios y su orden. También en el ámbito público, únicamente la fe ofrece el apoyo último.

Así pues, creer significa, en el sentido del Antiguo Testamento, estar firme y adquirir confianza en Dios, que ahuyenta todo miedo y, de este modo, hace posible una conducta racional. «El que crea no vacilará» (Is 28,16). El que cree conoce la verdad de estas palabras: «Vuestra salvación está en convertiros y en tener calma; vuestra valentía está en confiar y estar tranquilos» (Is 30,15). El profeta Habacuc resume esta idea diciendo que el justo vivirá por su fe (cf. Hab 2,4). Según la concepción bíblica, la fe es, por tanto, el acto fundamental, más aún, la situación fundamental del hombre ante Dios, su firmeza y su apoyo básicos en Dios, su vida ante Dios, de Dios y en Dios. Esta fe se manifiesta en conversión radical, en confianza y paciencia, en serenidad interior y paz interior, en libertad y justicia. Esta fe, cuyo apoyo y contenido es Dios, es la vida del hombre.

Martin Buber, en su conocida obra «Dos modos de creer», quiso oponer esta concepción de la fe del Antiguo Testamento a la concepción de la fe del Nuevo Testamento. Y formuló la tesis de que creer es, en el Antiguo Testamento, un confiar que afecta a todo el ser del hombre, mientras que en el Nuevo Testamento se convierte en la simple aceptación de una verdad. De la palabra «creer», empleada en sentido absoluto, surge un «creer en».

De hecho, la fe en el Nuevo Testamento es esencialmente «fe en Jesucristo». Sin embargo, los estudiosos del Antiguo y del Nuevo Testamento coinciden hoy ampliamente en que la distinción establecida por Buber no es como tal correcta. Porque también la confianza de la fe del Antiguo Testamento supone un escuchar a Dios y un aceptar su mensaje y su promesa. Así, ya en el Génesis y en diversos pasajes del Éxodo se encuentra lo que Buber llama el «creer que» (Gn 45,26; Éx 1,5.8.9.31). Tales pasajes

aumentan, sobre todo, en la época posterior. «Creer» y «reconocer» se aproximan cada vez más (c£ Is 43,10; 53,1). A la inversa, también el Nuevo Testamento (especialmente el mismo jesús, pero también Pablo) conoce evidentemente la fe como actitud global de la existencia y de la vida del cristiano. Esta concepción global de la fe la encontramos, sobre todo, en los relatos de milagros de los evangelios: «Ten fe y basta»; «Tu fe te ha curado» (Mc 5,34.36, entre otros).

Esta fe, entendida como actitud fundamental, solo es posible como respuesta a la experiencia de la fidelidad, de la misericordia y del amor de Dios, tal como, en síntesis y definitivamente, se nos manifestaron en jesucristo, en su vida, en su muerte y en su resurrección. Así pues, la fe, entendida como acto, sabe que está sostenida y que solo es posible por la revelación y su contenido. La fe entendida como acto supone e incluye la fe en Jesucristo. Acto de fe y contenido de fe están, pues - tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento-, indisolublemente unidos.

2. Unidad entre el acto y el contenido de la fe

Por lo dicho hasta ahora podemos afirmar: así como la fe no es mero acto de considerar verdaderos determinados textos o dogmas, tampoco es una credulidad sin contenido o indiferente frente a posibles contenidos. Para el Nuevo Testamento, es la aceptación decidida y total, por parte del hombre, del Dios que se reveló definitivamente en jesucristo como Dios de los hombres. Sobre todo para Juan, el conocimiento de Dios y de jesucristo es un elemento básico de la auténtica fe. En el cuarto evangelio, «creer» y «aceptar» a Cristo o «ir a Jesús» son expresiones ampliamente sinónimas (cf. Jn 5,40; 6,35.37.44s.65; 7,37). En otros escritos del Nuevo Testamento, la palabra «fe» aparece, significativamente, en el contexto de la terminología misionera del cristianismo primitivo. La fe es aquí «terminas technicus» para expresar la respuesta al anuncio del Evangelio; nace de la predicación, y por ello es obediencia a la palabra del anuncio, como Buena Noticia, de la actuación salvífica de Dios en jesucristo (cf. Rom 10,17). Por eso, la fe puede ser desarrollada como doctrina ya en los escritos tardíos del Nuevo Testamento. Más aún, es transmitida ya en ellos en fórmulas fijas, unidas a la exhortación de atenerse fielmente a esta doctrina de la fe, transmitida de una vez por todas. Con ello queda libre el camino para el sentido que adquiere la palabra en los primeros Padres de la Iglesia y en los primeros concilios. Unos y otros designan como pístis (fe) el anuncio de la fe y la doctrina de la fe de la Iglesia.

En la Carta a los Hebreos, el Nuevo Testamento resume ambos aspectos, el acto personal de mantenerse firme en la esperanza en Dios y el conocer y estar convencido de

las realidades invisibles, no constatables: «La fe es mantenerse firme en lo que se espera, estar convencido de realidades que no se ven» (Heb 11,1).

Fue san Agustín, el más importante Padre de la Iglesia de Occidente, quien formuló en conceptos claros la variedad de los datos bíblicos. Agustín distingue, en efecto, un doble uso del concepto «creer»; distingue entre el contenido de la fe («fides quae creditur») y el acto de fe («fides qua creditur»). Esta distinción fue fundamental para toda la tradición posterior. Desde luego, no debe entenderse como separación. La fe es siempre, al mismo tiempo, acto de fe y contenido de fe. El contenido solo se tiene en la realización vital. La realización vital, a la inversa, siempre está referida al contenido, sostenida y animada por él. El acto de fe y el contenido de la fe constituyen un todo indivisible. Así lo enseña también el Vaticano II cuando describe la fe como entrega personal y total (acto de fe) al Dios que se revela en la palabra y en la acción y, como compendio de una y otra, en jesucristo (contenido de la fe).

Esto es de gran importancia para los problemas actuales de la mediación de la fe. Pone de manifiesto que el verdadero problema es más profundo que la escasez, con frecuencia aterradora, de contenidos de fe. Los contenidos de la fe y del catecismo no han de menospreciarse ni descuidarse en absoluto, y menos aún en la situación actual. Pero solo pueden ser transmitidos y recibidos adecuadamente cuando se logra suscitar de nuevo las actitudes fundamentales de la fe.

### 3. Actitudes fundamentales de la fe

Por ello vamos a considerar primero el acto de fe en particular. En la escolástica y en la neoescolástica hubo una larga y agria polémica sobre si la fe es un acto del entendimiento o de la voluntad. La mayoría de los neoescolásticos, siguiendo a Tomás de Aquino, consideraron la fe primariamente como un acto del entendimiento. En consecuencia, la fe quedó determinada, primariamente, como creer en la verdad de algo. No fue así en el neoprotestantismo, que, con Friedrich Schleiermacher a la cabeza, consideró la fe como acto del sentimiento. Los modernistas católicos adoptaron esta determinación. Hoy vuelve a ser de actualidad allí donde el acento se pone unilateralmente en la experiencia personal de fe. Desde el punto de vista de la Biblia, todas las soluciones mencionadas son unilaterales. Para la Biblia, la fe es un acto de toda la persona. No es ni solo un acto del entendimiento que considera ciertas las verdades de la fe, ni una simple decisión de la voluntad, ni menos aún un sentimiento vacío de contenido. En el acto de fe convergen todas las potencias anímicas, entendimiento, voluntad y sentimiento. El acto de fe es una actitud existencial totalizadora que abarca todas las potencias del hombre, el

entendimiento, la voluntad y el senti miento. La fe significa afirmarse en Dios, fundar toda la existencia en Dios.

La primera actitud fundamental de la fe es escuchar y percibir, abrirse y recibir. La fe no se puede hacer ni efectuar; hay que percibirla y recibirla. Solo el hombre que esté abierto y se abra a lo distinto y lo nuevo del misterio de Dios, solo el hombre que no considere inamovibles su visión de la realidad y sus actitudes, podrá llegar a la fe.

Así pues, en segundo lugar, la fe está unida a la conversión respecto de los modos habituales de pensar y de actuar. La fe no se da sin desprenderse de antiguas seguridades, sin conversión y cambio. Esto puede ser un proceso muy doloroso; puede significar la renuncia a concepciones queridas y la disposición a la contrariedad y al conflicto. El que cree no baila sencillamente al son que le toca el mundo, no va hacia donde sopla el viento ni se deja llevar por la corriente.

A la fe pertenece, en tercer lugar, la actitud de la esperanza, el abrirse valerosamente hacia lo nuevo. La fe es, pues, un camino que se debe recorrer, un aferrarse y fundamentarse en aquello que no se tiene todavía; es el coraje de quien lo examina todo, y por ello contraría a la persona de espíritu apocado.

En cuarto lugar, tal conversión y tal abandono esperanzado en Dios y en su palabra solo es posible en un acto de confianza. Por ello, la primera expresión de la fe no es: «Creo que...», sino «creo en ti». El creyente no puede responder al amor de Dios recibido en la confianza sino con amor. La fe es, en cierto modo, una declaración de amor a Dios. Por ello, la palabra de Dios que llega al hombre conduce necesariamente a la palabra que el hombre dirige a Dios. La oración es, pues, la expresión más importante de la fe. Más aún, sin oración le falta aire a la fe; no es posible una fe sin oración.

El amor, en quinto lugar, se torna necesariamente acción. Puesto que el creyente se sabe aceptado por Dios, también él puede aceptarse a sí mismo, a los demás y al mundo, de un modo nuevo. En este sentido dice la Escritura que la fe sin las obras del amor está muerta (c£ Sant 2,17). La fe no puede reducirse, por tanto, a una confesión de palabra. Tiene que acreditarse en el servicio concreto al prójimo; tiene que producir frutos del Espíritu: amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí (c£ Gál 5,22s). El creyente tiene que comprometerse por la dignidad humana, la justicia, la libertad y la paz; tiene que transformar, en la medida de sus posibilidades, la vida y el mundo. Finalmente, la fe no es, desde luego, acción, y menos aún activismo, sino tranquilidad y paz en Dios. La fe se acredita en la paciencia y la

serenidad. En palabras de Pablo y de Ignacio de Loyola, la fe puede adaptarse a todo; a ella le importa solo una cosa: que Dios sea glorificado en todo.

4. La fe como camino

Muchos cristianos se sienten hoy incómodos con tales descripciones de la fe cristiana. Con mucha frecuencia experimentan su fe como fe que pregunta y que busca, y tienen dificultades con numerosas verdades de la fe. Se ven sacudidos por preguntas que les plantean la vida y la realidad. No se puede confundir este buscar y preguntar, cuando está humildemente abierto al conocimiento de la verdad, con un rechazo despótico y obstinado o con un aplazamiento vacilante de la opción por la fe, que constituye la verdadera duda de fe. Dejar mezquinamente abierta la adhesión a la verdad reconocida es, sin duda, rechazable. Pero hay que distinguir básicamente de ello el preguntar y estar abierto al conocimiento o al pleno conocimiento de la verdad.

La búsqueda sincera y concienzuda de la verdad es incluso una posibilidad interna de la fe. La fe pertenece, en efecto, a la situación de peregrino del hombre y se dirige al Dios que es siempre mayor. Esto excluye toda actitud presuntuosa y arrogante que se cierra frente a preguntas y problemas, como si fueran contrarios a la dinámica interna de la fe; esto no sería una fe especialmente consumada, sino una forma atrofiada de la verdadera fe, escasa disposición para aprender y falta de apertura frente al misterio siempre mayor de Dios. La fe no es, pues, una postura fija e inamovible, sino un camino. Por ello, no solo hay un camino que conduce a la fe, sino también un camino en la fe misma. También en la fe es válida la ley de los pasos.

El apóstol Pablo habla de un crecimiento en la fe (cf. 2 Cor 10,15). La fe está bajo la ley de todo ser viviente: quiere crecer. Pararse sería, también en la fe, un retroceso que conduciría a la atrofia y, finalmente, a la muerte de la fe. Por ello, los maestros de la vida espiritual han impartido siempre, del tesoro de su experiencia de fe, consejos sobre cómo se puede proteger y cultivar la fe para que eche en nosotros raíces profundas y dé frutos abundantes.

El crecimiento de la fe requiere, sin duda, el estudio de la fe, sobre todo la lectura y la meditación de la Sagrada Escritura. No se puede amar lo que no se conoce. Y a la inversa: un conocimiento profundo de las riquezas de la fe fortalecerá la alegría por la fe y la alegría en la fe. Ayudará también a afrontar las objeciones contra la fe y a no dejarse intimidar por ellas. Así pues, el ideal no es la fe desinformada del carbonero, sino la fe informada e instruida. Es, en efecto, la fe misma la que busca entender y procura llegar a

una penetración interna de lo que cree.

Pero contribuye aún más a la consolidación y al crecimiento de la fe la praxis, la realización consciente de la fe. Antes se recomendaba suscitar de forma incesante y hacer de manera consciente el acto de fe. Cuando no tiene lugar este recuerdo e interiorización, la fe dormita y acaba extinguiéndose. Por eso, la fe necesita tiempos y espacios de tranquilidad y de reflexión; pero necesita igualmente una cierta regularidad y orden. La autoexpresión de la fe no se produce, desde luego, solo en la tranquilidad y en la interioridad del corazón; se produce igualmente en el diálogo y en el intercambio con otros, así como en el testimonio de la fe ante otros. Solo en el lenguaje y en la comunicación adquieren nuestros pensamientos y decisiones su forma definitiva. Solo en la acción se configura la fe.

Finalmente, no hay vida, y menos aún crecimiento en la fe, sin la acción de dirigirse a Dios y hablar con él, tanto en la oración privada como en la comunitaria. Puesto que el acto de fe se dirige, en último término, total y exclusivamente a Dios, la oración es incluso el alma y la respiración de la fe. Sin la oración, a la fe le falta el alimento; sin oración no le llega aire fresco, y termina ahogándose. En la oración tendremos que pedir incesantemente el don y la fuerza del Espíritu Santo. Porque, en último término, tanto la fe como el crecimiento en la fe son puro don y pura gracia.

Muchos santos han descrito detalladamente este camino de la fe. Al hacerlo han explicado que no es una calzada ancha y cómoda, sino un camino estrecho y escarpado (cf. Mt 7,13s). Es un camino de purificación y de conversión constante, de renuncias con frecuencia dolorosas y de nuevos y decididos comienzos. Este camino, como atestigua la experiencia común de todos los santos, pasará siempre por el desierto de la sequedad interior. Quien solo busca vivencias, está todavía demasiado pendiente de sí mismo y no ha encontrado aún la generosidad del amor, que se funda en la fe. Así, la experiencia del desierto es incluso fundamental para el crecimiento en la fe. El camino en la fe es, en definitiva, un camino que se hace con paciencia y con la fidelidad cotidiana. Experiencias extraordinarias pueden darse aquí y allá; pero lo verdaderamente extraordinario consiste en hacer lo ordinario con extraordinaria fidelidad. Solo así es posible una lenta ascensión y la penetración e iluminación cada vez más profundas en la fe, hasta llegar a la tranquilidad interna y a la paz interna en Dios.

Semejante fe en esperanza y amor es un camino largo que dura toda la vida. Es el camino del seguimiento de jesucristo, que es al mismo tiempo el contenido totalizador de la fe.

# V

# La verdad de la fe

Todo lo dicho sobre la fe cristiana, por más hermoso que pueda parecer, está en el aire si no nos damos también a nosotros razón sobre el fundamento de la fe. Con ello se entienden estas preguntas: ¿en qué se funda nuestra fe? ¿Cuál es su base? ¿Qué es lo que le da su certeza? ¿Cómo podemos, en consecuencia, dar razón («apología») de nuestra esperanza ante nosotros mismos y ante los demás (c£ 1 Pe 3,15)? ¿Qué hay sobre la verdad de la fe cristiana?

## 1. La verdad revelada de Dios como fundamento de la fe

Semejante razón presupone una base común de entendimiento. Pero ¿cuál puede ser esa base y qué otra cosa es común a todos sino nuestra razón humana? Como hemos visto, la razón se presupone en la fe. Para el racionalismo moderno, la ratio humana no es, desde luego, un mero órgano receptor y, en ese sentido, presupuesto para la fe; es además el horizonte y el marco, más aún, el criterio incluso para el conocimiento de la fe. Así, para el racionalismo, la fe no solo tiene que ser, como para la tradición cristiana, conforme a la razón; tiene también que justificarse y poderse fundamentar razonablemente ante la razón. Con ello se llega a una «religión dentro de los límites de la pura razón» (Kant). En el siglo XX se rompieron los límites intelectualistas de esta postura. No obstante, sigue influyendo su línea argumental. Esto es válido, ante todo, cuando los enunciados de la fe solo se permiten porque encajan en un esquema antropológico o sociológico previo, o solamente en la medida en que es posible encajarlos en él, o porque son utilizables de otro modo - ya sea como medio para la tranquilidad y el orden o como correa de transmisión para la transformación del mundo.

Tal fundamentación de la fe elimina en realidad su actitud básica. En la fe no confiamos de forma sublime en nuestra percepción humana, en nuestros criterios e intereses humanos. Creer significa, como hemos dicho, confiar en Dios y fiarse de él. El que cree abandona sus seguridades y garantías humanas; apuesta por algo que está fuera de él y que es infinitamente más cierto que todas nuestras certezas humanas. El fundamento último de la fe es Dios mismo, su verdad y fidelidad manifestadas; su seguridad es la seguridad de nuestra fe. No en vano, la palabra hebrea para expresar la acción de creer es aman, es decir, estar firme, seguro, cierto. Todavía hoy conocemos esta palabra por el «amén» del lenguaje litúrgico. Podríamos decir que creer significa, por tanto, decir amén a Dios con todas sus consecuencias (Gerhard Ebeling).

Por ello, el concilio Vaticano 1 declaró contra el racionalismo: creemos que es verdad lo que Dios ha revelado, «no porque podamos comprender la verdad interna de las cosas con la luz natural de la razón, sino por la autoridad del Dios que revela». La verdad revelada por Dios es, por tanto, el fundamento último de la fe. En todo caso, la certeza de la fe que se basa en Dios y no en la razón humana no es menor que la de la ciencia; es mucho mayor; es, como afirma la tradición teológica, firme por encima de todo. «In te Domine speravi, non confundar in aeternum»: «Esperé en ti, Señor; no seré confundido eternamente».

De todos modos, con la tesis bíblica y dogmática de que Dios mismo es el fundamento de la fe no está en absoluto resuelto el problema teológico; por el contrario, con ello está solo planteado. La pregunta es, en efecto, cuándo nos apropiamos de la verdad de Dios. ¿No nos movemos en círculo con la mencionada afirmación bíblica y dogmática? ¿No presuponemos, por tanto, con nuestra afirmación lo que se ha de fundamentar? Porque, cuando decimos que Dios es el fundamento de la fe en Dios, semejante afirmación es ya contenido de la fe. ¿Se fundamenta, pues, en último término, la fe en sí misma?

## 2. Los ojos de la fe

Ya Agustín le dio vueltas a este problema. La dificultad, dice Agustín, es tan enorme que solamente Dios mismo puede resolverla. Y la resuelve otorgándonos el don de la fe. Ni siquiera podríamos - afirma Agustín - preguntar por la fe buscándola, si Dios no viniera desde el principio en ayuda de nuestra búsqueda. Esta respuesta suena, de entrada, como una solución que suscita perplejidad; Dios parece ser introducido como un «deus ex machina».

En realidad, el argumento de Agustín no es, en modo alguno, tan ingenuo como parece a primera vista. Porque una fundamentación última, que es de lo que aquí se trata, no puede fundamentarse en una fundamentación superior. Por tanto, si yo creo en Dios como fundamento último de toda realidad, esta fe no puede tener, a su vez, un fundamento superior. La alternativa ante la que estamos es, por ello, si el hombre puede darse una fundamentación última o si acepta y reconoce un fundamento último y absoluto, que solo puede ser Dios. Si hace esto, es porque Dios se le ha manifestado como verdad, y esto significa: como luz de la vida.

El reconocimiento de Dios no es, por tanto, un gesto de audacia a ciegas: está iluminado por la luz de la verdad de Dios que se manifiesta al hombre. En este sentido

hablan Agustín y toda la tradición de la luz de la fe («lumen fidei») y de la gracia de la fe que ilumina al hombre. Y citan una y otra vez este versículo del Salmo: «A tu luz contemplamos la luz» (Sal 35,10). Pierre Rousselot ha hablado de «los ojos de la fe» iluminados por la luz de la gracia.

Esta respuesta tiene un sólido fundamento bíblico. Jesús mismo explica que «los de fuera» oyen, desde luego, sus parábolas, pero no las entienden. Solo a los discípulos se les «da» el misterio del reino de Dios (Mc 4,1ls). Por ello dice jesús a Pedro, después de su confesión de fe en él como Mesías e Hijo de Dios: «Eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo» (Mt 16,17). Según Pablo, ningún ojo vio ni oído oyó lo que Dios ha preparado para los que le aman. Solo el Espíritu de Dios, que sondea las profundidades de Dios, lo revela a nuestro espíritu. Así, únicamente el hombre en quien habita el Espíritu puede en juiciarlo todo (c£ 1 Cor 2,9s.15). Por ello, la Carta a los Efesios habla de los «ojos iluminados del corazón» (Ef 1,18), y el Evangelio de Juan afirma lapidariamente: «Nadie puede acercarse a mí si el Padre que me envió no lo atrae» Un 6,44).

Dios mismo se revela, pues, en la fe como «el que atrae», el que fascina y convence. En la fe, el hombre recibe, por decirlo así, una luz bajo la cual puede verlo todo de una forma nueva, mejor y más profundamente. En este sentido, la fe es una peculiar experiencia de iluminación, es el don de una nueva capacidad de visión que tiene en sí misma su evidencia.

### 3. ¿Análisis de la fe?

Sin embargo, con estas respuestas no terminan aún las preguntas. Si es verdad que la certeza de la fe como certeza última no puede deducirse de una certeza superior, y si es verdad que Dios, como la verdad y el fundamento de la fe, solo puede hacerse evidente por sí mismo, surge todavía la pregunta de cómo llegamos a conocer esa luz esclarecedora y manifiesta de la verdad. ¿Cómo capta el creyente de manera inmediata la verdad de Dios como fundamento último de su fe?

A esta pregunta se le llama el «analysis fidei», el análisis de la fe, porque analiza el acto de fe hasta llegar a su último fundamento. Sobre todo los teólogos de los siglos XVII al XIX hicieron consideraciones extraordinariamente sutiles sobre esta cuestión. Pero no llegaron a un resultado homogéneo, satisfactorio para todos. Al contrario, Josef Kleutgen designó esta pregunta como «la cruz y el suplicio de los teólogos». Se trata, sin duda, de una de las cuestiones más difíciles de toda la teología. Se trata del problema fundamental

de la teología.

No queremos ni podemos tratar todas las agudas e ingeniosas respuestas de los teólogos de los siglos XVII al XIX ni entrar en las diferencias de escuela entre Suárez, de Lugo, Billot y otros. En todo caso, no son plenamente satisfactorias ni convincentes. Tienen el peligro, en efecto, de hacer del acto de fe el resultado de una especie de conclusión lógica. Pero esto, cuando se trata del presupuesto último, no es posible por principio. Esta es la limita ción de todo análisis puramente lógico de la fe. Por eso, la teología vuelve hoy, en general, a Tomás de Aquino y trata de desarrollar, sus planteamientos.

4. El que cree ve más

Santo Tomás parte de que el hombre es en el fondo, por su naturaleza, un ser que pregunta por Dios y lo busca. El hombre pregunta - como hemos visto - por el conjunto de la realidad y por su meta y fundamento últimos. Así, en cada acto de entendimiento y de voluntad, el hombre se remite previamente a Dios como fundamento y meta de toda realidad. Pero solo tiene de ello un conocimiento global y confuso. El hombre nunca podrá entender plenamente este hecho. Por eso está siempre inacabado; tiene un dinamismo decididamente insaciable, que va más allá de sí. Solo llega a la plenitud cuando encuentra a Dios cara a cara en la visión eterna. Esta es el compendio de la plenitud humana. La fe en Dios es, según Tomás de Aquino, una cierta anticipación de esta meta; en ella el hombre se pone, ya ahora, en camino hacia Dios para adherirse a él en el amor. Esta anticipación no se da ahora directamente cara a cara, sino a través de la revelación externa.

La razón natural puede reconocer en los signos externos de la revelación vestigios, señales, puntos de apoyo o, como se dijo más tarde, motivos de credibilidad para la fe. Para conocer en ellos con toda certeza revelaciones de Dios no basta el conocimiento natural. Para ello es necesario un medio de conocimiento adecuado a la realidad de Dios: la luz de la fe. Solo con los ojos de la fe podemos conocer con certeza la verdad de Dios en las formas externas de la revelación.

El hombre espera en la verdad, que es Dios mismo, con todas las fibras de su corazón; anhela la verdad, sin poder nunca alcanzarla por sí mismo. La luz de la fe, que nos hace conocer en las formas externas de la revelación la verdad de Dios, es por ello la verdad definitiva sobre nosotros mismos. No es algo extraño a nosotros, no es un complemento exterior a la luz de la razón, sino su última plenitud; es la salvación del

hombre. La luz manifiesta de Dios no es un oscurecimiento de la razón, sino, por el contrario, su ilu minación. La luz de la gracia conecta con la pregunta natural acerca de Dios, con la idea de Dios ínsita en el hombre, para llevarla a su plenitud, consumación y determinación, a las que el hombre no puede llegar por las solas fuerzas de la razón. Así, en la luz de la fe se manifiesta la verdad de Dios en cierto modo intuitivamente al hombre como verdad sobre sí mismo, de forma clara, convincente y vinculante.

Con esta doctrina genial de Tomás de Aquino enlazó la teología moderna. Y al mismo tiempo la sigue desarrollando, con frecuencia en la línea de la «Grammar of assent» (doctrina del asentimiento) del cardenal John Henry Newman, el cual no tardó en percibir que en las matemáticas llegamos a la certeza a través de demostraciones rigurosas, pero que la conductora a través de la vida es la probabilidad. Así, los motivos particulares de credibilidad no pueden demostrar la fe; tampoco su acumulación y convergencia proporcionan una certeza lógica, pero ofrecen una probabilidad y una seguridad espiritual, en virtud de las cuales la opción por la fe es humanamente posible, intelectualmente responsable y moralmente vinculante. Pero a la genuina certeza de la fe, cuya seguridad está por encima de todo, solo se llega cuando se considera esta argumentación de convergencia a la luz gratuita de la fe.

Newman explica esta tesis con diversos ejemplos. Así, remite al trabajo de un arqueólogo que al principio solo tiene hallazgos aislados de muros, monedas, inscripciones y, quizá, testimonios literarios relativos a ello. En virtud de tales testimonios, con frecuencia escasos, reconstruye, no sin un factor de intuición e imaginación, todo un edificio e incluso, con frecuencia, toda una época cultural. Solo esa intuición permite entender realmente los hallazgos individuales. Newman remite también al diagnóstico de un médico que al principio solo encuentra determinados síntomas de una enfermedad, pero que, en virtud de una «mirada» de médico, reconoce en esos síntomas la causa de la enfermedad. Y con ello interpreta, a su vez, los síntomas. Se puede recordar también la hermosa frase de Tomás de Aquino: «Ubi amor ibi oculus» («Donde hay amor, allí hay también un ojo»). El verdadero amor no ciega, sino que hace ver; solamente él descubre a otra persona como digna de fe y de amor. Algo así ocurre con la luz de la fe: solo ella nos hace conocer la realidad en toda su altura y profundidad. El que cree ve más.

## 5. Solo el amor es digno de fe

Hans Urs von Balthasar dio un paso esencial, más allá de lo dicho hasta ahora. En su obra en seis volúmenes Gloria, desarrolla toda una doctrina cristiana de la percepción. En

ella expone que no hay que imaginarse la luz y la gracia de la fe como algo que, independientemente del contenido de la fe o junto a él, penetre «verticalmente desde arriba» en el creyente y lo ilumine. Más bien, el objeto de la fe, concretamente jesucristo, lleva consigo la luz y el Espíritu, en el que puede ser conocido en la fe. La luz de la fe resplandece en Jesucristo, y en su mediación por la Iglesia. El apóstol Pablo dice que somos iluminados para el conocimiento del resplandor divino que aparece en el rostro de Cristo (c£ 2 Cor 4,6). Jesucristo se atestigua e impone a sí mismo. Por ello habla Balthasar de evidencia no solo subjetiva, sino también objetiva. Es la evidencia de la forma misma de la revelación.

Balthasar reduce su tesis a la fórmula «solo el amor es digno de fe». El amor no se puede demostrar, se hace creíble a sí mismo. Así, el amor de Dios manifestado en jesucristo convence al hombre y le da una certeza peculiar. Concretamente, Jesucristo se nos comunica a través de la Iglesia, de su palabra y sus sacramentos (liturgia) y - lo que para Balthasar tiene especial importancia - a través de los exponentes representativos de la Iglesia, los cuales no son, ante todo y sobre todo, sus representantes oficiales, sino los santos, por quienes resplandece en el mundo la luz y el amor de Dios. Ellos dan fuerza al anuncio de la fe; ellos pueden convencer, porque el amor es el sentido del ser.

¿Cuál es, pues, el fundamento y la verdad de la fe? Algo que supera todo conocimiento y, sin embargo, ilumina todo conocimiento, le da altura y profundidad, amplitud y perspectiva: la luz que brilla en el mundo ya desde el comienzo de la creación y que resplandeció definitivamente en Jesucristo, que es la manifestación misma del amor de Dios (c£ Jn 1,1-14). Este amor es, en definitiva, el único que convence. Él es la verdad que hace libres (cf. Jn 8,32).

# VI

# La fuerza de la fe permite descubrir y transformar la realidad

Quien pretenda saber necesita creer. Hemos partido de esta convicción básica de hombres como Orígenes y Agustín, que hoy ha recobrado actualidad. Significa que quien cree ve más. La verdadera fe, como el verdadero amor, no ciega, sino que hace ver. Ahora es preciso afirmar y fundamentar esta tesis no solo formalmente, sino también materialmente y en cuanto a su contenido. Las cuestiones que consideramos ahora son: ¿qué hace ver la fe? ¿Cómo nos descubre la realidad? ¿Cuál es la realidad que se capta en la fe?

Cuando hacemos estas preguntas, para nosotros no se trata (en este caso) de desarrollar dogmáticamente los contenidos individuales de la fe. Nuestras preguntas no son propiamente dogmáticas, sino, en cierto modo, de teología fundamental; no preguntamos por la realidad de la fe en sí, sino por la fuerza de la fe que hace descubrir la realidad. Y nos limitamos conscientemente a tres aspectos: el mundo como creación, el problema del mal y el mensaje de la redención.

## 1. El mundo como creación

Si lo específico de la fe cristiana consiste en que no solo cree genéricamente en un sentido de la vida, sino en que además conoce a Dios como fundamento de esta fe, ello significa entender la realidad como creación. Porque «creación» quiere decir que el mundo tiene en Dios el fundamento último de su existencia y de su peculiaridad.

La idea cristiana de la creación era y es uno de los escenarios de guerra en la polémica moderna entre fe y ciencia. El proceso de Galileo y la polémica sobre la teoría evolucionista de Darwin y sus secuaces siguen influyendo todavía. Llevaron a un cisma no entre creyentes, sino entre la fe y el mundo moderno. Es cierto que los teólogos, y con ellos la mayoría de los predicadores, han aprendido entretanto que la Biblia no es un manual de ciencias naturales; no nos enseña - decía ya Galileo - cómo va el cielo, sino cómo se va al cielo. Hay que distinguir, por tanto, entre la forma cultural de una época y el contenido permanente de los relatos bíblicos de la creación. Por eso, la inmensa mayoría de los teólogos ya no ven hoy una oposición básica entre la fe en la creación y una teoría evolucionista consciente de sus límites. Pero las disputas seculares han dejado

sus huellas y heridas dentro de la Iglesia. Y han hecho también que la doctrina de la creación sea sospechosa para muchos predicadores. En la predicación y en la teología se habla de ella sorprendentemente poco y, cuando se hace, es con frecuencia de forma mezquina, atormentada y casi en tono de disculpa.

Pero ¿qué fe en Dios es esa que ya no tiene nada más que decir sobre la realidad en su conjunto, que se repliega a la relación y la confianza existencial en Dios y que en esta interioridad olvida el mundo exterior del cosmos, lo excluye o lo abandona a sí mismo? ¿Puede Dios seguir siendo Dios, es decir, la realidad que todo lo abarca y todo lo determina, si el mundo deja de ser el mundo de Dios? Un Dios sin mundo, ¿no conduce necesariamente a un mundo sin Dios? Si Dios ya no tiene nada que ver con el mundo y, en consecuencia, con las preocupaciones mundanas de los hombres, no puede uno extrañarse de que los hombres no quieran tener ya nada que ver con Dios y de que no tengan interés por nuestro mensaje. Una teología histórico-salvífica y una concepción existencial de la fe que pierden la conexión con la realidad de la creación se convierten en gnosis, expuestas, sin defensa, a la sospecha antirreligiosa de ser proyección e -ilusión.

La exclusión de las afirmaciones sobre la creación es tanto más incomprensible cuanto que la doctrina de la creación está hoy decididamente en alza. Porque la teoría de la evolución, como quiera que se enjuicie su estatus teórico-científico, no puede ser jamás una alternativa o un sucedáneo de la fe en la creación. Dicha teoría presupone siempre algo que evoluciona, y pregunta por el modo de esa evolución. No explica el «qué» del ser ni responde a la pregunta de por qué existe una realidad. Así como no responde a la pregunta sobre el fundamento del ser, tampoco da respuesta a la cuestión del sentido de ser: ¿para qué existe esto? ¿Para qué existe todo? ¿Para qué existo yo? Sin embargo, es precisamente a estas preguntas (a las que no llega en absoluto la teoría de la evolución ni ninguna explicación puramente científica del mundo) a las que da respuesta el mensaje de la creación.

Tal respuesta es hoy tan urgente como en cualquier otro tiempo. Incluso adquiere hoy una urgencia completamente nueva. El hecho de que todo ser viviente esté amenazado por el hombre ha creado de nuevo condiciones para el sentido de respeto profundo ante lo que existe y para la responsabilidad por la permanencia de la realidad. Ha hecho comprender de nuevo que el concebir y tratar el mundo únicamente como mundo hominizado, como mundo del hombre, como material para el hombre, lleva a la catástrofe. Pero el «mundo como creación» significa que el mundo, como mundo de Dios, es, desde luego, mundo para el hombre, pero no simplemente mundo del hombre. No es producto del hombre, sino que le ha sido dado previamente por Dios y, por ello,

encomendado a su responsabilidad. Tiene, pues, una profundidad, un misterio y una dignidad, que el hombre ha de respetar. Desde luego, fue creado también para su provecho y para su goce. Pero está ordenado aún más a la alabanza del Creador, a la que el hombre puede y debe prestar su voz.

¿Qué se deduce de esta visión de la realidad como creación? Me limito a señalar dos puntos:

1. El carácter «lógico» (de lógos) y razonable del mundo. No hay más que comparar los relatos bíblicos de la creación con los mitos de la creación del entorno contemporáneo de la Biblia para percibir los mundos que los separan. En dichos mitos, el cosmos es fruto de sangrientas luchas entre los dioses o entre gigantes demoníacos de la prehistoria. Toda la fatídica experiencia del hombre con el mundo y consigo mismo, la experiencia de lo abismal y demoníaco de la realidad, se refleja en esos relatos. En la Biblia es muy distinto: la realidad tiene su origen y fundamento únicamente en la palabra libre y creadora de Dios. Ha sido creada conforme y a través de su lógos, y por eso lleva la impronta de dicho lógos. Es expresión de la sabiduría de Dios y está ordenada por «peso, número y medida» (Sab 11,20). Con ello, el relato de la creación se revela como una verdadera explicación y como una toma de postura en fa vor de la racionalidad de la creación. Posteriormente, también la doctrina eclesiástica defendió y protegió una y otra vez la realidad de la creación contra quienes la descalificaban y denigraban como algo malo. Más aún, puesto que el mundo procede del lógos de Dios y está hecho conforme a sus ideas, no es materia irracional, sino que tiene el sello del Espíritu, y eso es lo que le hace accesible a nuestro espíritu y espiritualmente cognoscible.

¿Cómo se puede explicar la cognoscibilidad del mundo y la posibilidad de formular su ordenamiento en leyes naturales, sino diciendo que es análogo al espíritu? Pero ¿cómo puede serlo, supuesto que no es invención nuestra, sin un espíritu creador? Científicos de la naturaleza como Johannes Kepler y Albert Einstein eran conscientes de estas relaciones y entendían su ciencia como una reflexión asombrada acerca del orden del mundo mismo. Por el contrario, la teoría de que el mundo procede de una materia eterna, 1) no explica absolutamente nada, porque la materia no se explica a sí misma; y 2) hoy es una fábula científica, porque, desde la teoría de la relatividad y la teoría cuántica, el concepto de materia se ha deshecho y nadie puede decir ya exactamente qué es la materia. Jacques Monod es un científico que rechaza toda consideración teológica, y sobre todo la idea de Dios, como no científica, y explica la totalidad del mundo como resultado de una combinación de azar y necesidad; pues bien, él mismo hace referencia a una frase que dijo Francois Mauriac después de las conferencias que Monod había

pronunciado sobre el tema: «Lo que este profesor quiere hacernos creer es mucho más increíble aún que lo que se nos exigió creer a los pobres cristianos». El mismo Monod no puede menos de designar su explicación como absurda. Pero, desde entonces, también en este punto ha avanzado la discusión. Tanto en bioquímica como en física, se habla de estructuras, ciclos, reglas de juego y hechos similares, por no mencionar los intentos filosóficos para probar que las explicaciones puramente causales no son en modo alguno suficientes, sino que presuponen explicaciones teológicas, más aún, que ellas mismas son explicaciones teológicas encubiertas.

Como cristianos, tenemos hoy toda la razón para afirmar la racionalidad de la realidad y, de este modo, defendernos del peligro que suponen para la humanidad los irracionales sistemas basados en el interés y el poder, las ideologías autoritarias y las utopías fanatizantes y esforzarnos por hallar soluciones justas y razonables a los problemas y conflictos. Como representantes de la fe en la creación, nosotros somos hoy los verdaderos ilustrados.

2. La libertad y la estructura sabática de la creación. Que Dios hizo el mundo por puro amor, sin coacción alguna externa o interna, porque quería que sus criaturas participaran en su ser y en su vida, es una afirmación básica de la fe. Solo si el mundo es obra de la libertad, es también un mundo de libertad, es decir, un mundo no determinado por presiones ciegas. Si lo estuviera, no habría en él espacio alguno para la libertad humana. En tal caso, el hombre, con sus interrogantes, anhelos, indigencias y temores, quedaría marginado en un cosmos que sería sordo a su voz, y la situación del hombre en el mundo sería absurda. Solo si la creación procede de la libertad y lleva la impronta de la libertad, solo así la libertad es posible y el hombre libre puede vivir y actuar en el mundo con sentido. Pero si procede de la libertad y está orientado a la libertad, entonces en el mundo tiene que haber también ordenamientos y estructuras de libertad; tiene que haber espacios libres de todo tipo, tanto para el individuo como para la cultura, para la ciencia y - no en último término - para la religión y su ejercicio libre, público y sin trabas.

Esta idea lleva un poco más lejos. Puesto que el mundo procede de la libertad de Dios y está proyectado para la libertad del hombre, no puede ser un mero mundo del trabajo. El trabajo humano es, desde luego, expresión y configuración de la libertad humana; adecuadamente entendido, no es tarea de esclavos, sino expresión del señorío del hombre. Por ello hay también un derecho del hombre al trabajo. Pero, en último término, el relato bíblico de la creación no está polarizado por la tarea de dominio del hombre sobre el mundo, sino por la tarea del culto, por el sábado. El mundo tiene una estructura sabática; tiende al descanso, a la paz en la glorificación de Dios. Así pues, la

libertad humana no se agota en el contacto, el uso y el disfrute de los bienes del mundo. En último término, no está ligada a objetivos, y encuentra su realización en lo que está libre de objetivos: en el juego, el ocio, el arte, la fiesta y la celebración. El hombre no es solo el «homo faber», el trabajador; es también el «homo ludens», el hombre que juega. Es, en definitiva, el «homo orans et adorans», el hombre que ora y adora. No es esclavo del trabajo, sino que está llamado a la libertad de los hijos de Dios. No en vano, la eucaristía es el centro de la existencia cristiana.

La glorificación de Dios es, al mismo tiempo, la salvación del hombre y del mundo. Ya en el Antiguo Testamento se celebra el sá bado como obra buena, y Jesús sitúa de nuevo este sentido original en primer plano: «El sábado está hecho para el hombre». Ireneo de Lyon expresó esta idea en una famosa fórmula: «La gloria de Dios es el hombre viviente». Con ella quería hacer al hombre consciente de su verdadera dignidad e interpretar el sentido de su superioridad sobre las cosas. La liturgia es, en nuestro mundo planificado y lleno de objetivos, el espacio libre por antonomasia. En ella puede el hombre sosegarse y respirar. Por eso hay que oponer resistencia, en beneficio del hombre, a los ataques, condicionados por intereses y afán de lucro, contra el domingo y los días festivos. Y por eso, la celebración de la liturgia es, precisamente hoy, el servicio decisivo al hombre.

La fe en la creación, por lo tanto, no es en absoluto una reliquia polvorienta de una concepción anticuada del mundo. Es, al mismo tiempo, interpretación y transformación del mundo. Y la necesitamos precisamente hoy. Sin embargo, ahora surge una objeción que tenemos que afrontar: ¿no es esta visión creacional del mundo demasiado optimista e idealista? ¿Es lo bastante realista para hacer frente a la «verdadera realidad»? Esto nos sitúa ante el problema del mal.

## 2. El problema del mal

Nuestra posición actual ante el problema del mal es heterogénea. Por una parte, experimentamos el peligro y la inseguridad de nuestra realidad como apenas se había percibido antes; el terror y la violencia están a la orden del día; en los enfrentamientos sociales e internacionales predomina un páthos decididamente farisaico de acusación moral y de imputación de culpa. Por otra parte, hemos encontrado mil explicaciones, teorías sociológicas y psicológicas para eludir lo abismal de la realidad. El mal se interpreta como subproducto de la evolución, como ilusión o complejo, como mal estructural, etc. Cuando se trata de culpa, la encontramos siempre solo en los otros, en las estructuras, en las relaciones, en la naturaleza y en el pasado. Ejercen su influjo un

inquietante mecanismo de disculpa y una increíble ilusión de inocencia que nos ayudan a eludir nuestra propia responsabilidad. De este modo, la culpa y el pecado se han convertido en un tema que brilla por su ausencia incluso en la propia predicación. Se prefiere hablar de conducta irregular, y se recurre a la estadística, en la que las proporciones se pueden invertir: lo que hoy es irregular puede algún día convertirse en norma. Lo que con ello está en peligro es nada menos que lo humano mismo, la libertad y la responsabilidad del hombre, la verdad sobre su situación real.

El mensaje cristiano sobre el pecado, sobre la situación de desdicha y la necesidad de redención del hombre quiere confrontarnos - precisamente en nuestra situación - con la verdad íntegra y genuina de nuestra vida. En muchos aspectos, ese mensaje habla el lenguaje plástico y simbólico del mito. Pero, si no es como imágenes y símbolos, no se pueden expresar las profundidades de la realidad. Las imágenes y los símbolos del mito no son, en efecto, fantasías infantiles, sino interpretación de la realidad. Si no se les simplifica, corresponden plenamente a las múltiples y diferenciadas experiencias del hombre. Tampoco la respuesta cristiana a la antigua y siempre nueva pregunta de la humanidad por el origen del mal es tan simple como suelen presentarla sus adversarios. No es sencilla, sino triple.

En primer lugar, la Escritura y la tradición hablan del pecado personal del individuo. Los culpables no son las estructuras, las situaciones u otros mecanismos; el culpable soy yo. «Tú eres ese hombre» (2 Sm 12,7). «Contra ti solo pequé» (Sal 51,6). De ello habla la honradez y el coraje de responder de sí y de las propias acciones y de asumir la responsabilidad consiguiente. De ello habla la concepción del hombre como persona, que es más que una serie de funciones y que el conjunto de las relaciones sociales.

La persona individual, en segundo lugar, solo existe como persona en relación; el hombre individual, solo como hombre en relación. Es un ser social que está ligado al conjunto de una familia, de una sociedad, de la humanidad toda. El individuo determina el estilo, el espíritu, la atmósfera del conjunto, pero es igualmente determinado por el conjunto, en lo bueno y en lo malo. Los otros no son solamente un modelo bueno o malo; son una pieza de mí mismo y me determinan en lo que soy. La enseñanza cristiana sobre el pecado original pretende articular este entrelazamiento óptico en la lejanía de Dios y en el mal, esta pecaminosidad solidaria. Con ello quiere, a la vez, destruir la ilusión del mundo sano en el que cree mos poder refugiarnos. Pero también nos dice que tenemos que ser prudentes con la imputación concreta de culpa personal; que no podemos juzgar ni condenar precipitadamente. Por eso hay - en sentido análogo - conexiones estructurales del mal, relaciones que nacen del pecado y que son, a su vez,

ocasión y estímulo para el mal. Dondequiera que sea posible, la Iglesia tiene que ejercer una crítica profética de tales estructuras injustas y llamar por su nombre a la injusticia, a la violencia y a la opresión. Dondequiera que sea posible, tenemos que actuar con todas nuestras fuerzas contra ello. Sin embargo, podemos y tenemos que saber que no podemos catapultarnos a nosotros mismos fuera del contexto global de la humanidad; que no podemos redimirnos a nosotros mismos.

Finalmente, la doctrina cristiana conoce además una tercera dimensión que es hoy para nosotros causa de enormes dificultades y de la que solo podemos hablar con cautela. Sin embargo, el no hablar de ella contradiría el testimonio inequívoco del Nuevo Testamento, que en muchísimos textos habla con gran énfasis del diablo, de Satanás, de demonios, de poderes y fuerzas malignas. Tal silencio no correspondería tampoco a la experiencia humana. El hombre no solo está ligado al tejido de la humanidad, sino que también está enraizado en el cosmos, con todos sus elementos abismales. Popularmente se ha concebido al demonio de manera más bien demasiado inocua. Hoy tenemos toda la razón para reflexionar profundamente sobre el «misterio de iniquidad» (2 Tes 2,7), para hacer justicia tanto al testimonio de la Escritura como a cuanto de inescrutable, monstruoso y atroz hay sin duda en el mundo.

La doctrina cristiana manifiesta también su realismo en el hecho de que no separa los tres mencionados aspectos. Ni el mal social es solo una acumulación y extrapolación de la culpa individual, ni el diablo o el pecado original son una coartada para la responsabilidad personal. El mal es en sí mismo contradictorio, y por ello no se puede reducir a un solo denominador.

Pero los tres aspectos tienen algo en común: se mueven más allá de la alternativa entre dualismo y monismo. Mantienen que la realidad misma no es mala, sino buena. Tampoco hay un antagonismo eterno entre el bien y el mal. Dios es el Señor de toda realidad. Sin embargo, así como el cristianismo no apoya un pesimismo dualista radical, tampoco defiende un optimismo monista barato ni una fe ingenua en el progreso, ya sea idealista o materialista. La fe cristiana es consciente de los lazos mutuos, de los que nadie - individuo, pueblo, clase o raza - puede liberarse por sí mismo. Cuando intentamos arrojar revolucionariamente el lastre de la historia, también este nuevo comienzo queda bajo las condiciones de lo antiguo. Hay que emplear entonces la violencia para proceder contra la violencia. Así se introduce nueva injusticia y nuevo sufrimiento, nueva amargura y nuevo odio en el anhelado orden mejor. El hombre se mueve en un círculo infernal de culpa y de venganza. Hasta ahora toda revolución ha sido a su vez traicionada.

El mensaje cristiano es, pues, también realista, precisamente porque está más allá de la alternativa de optimismo y pesimismo. Tampoco es dualismo ni monismo. La realidad está, más bien, estructurada personalmente y orientada a la armonización histórica de la libertad de Dios y de la respuesta del hombre. El mensaje cristiano es realista, porque toma en serio la realidad del carácter único de cada persona y de su inalienable responsabilidad para el conjunto y en el conjunto. Y entiende esta responsabilidad personal como responsabilidad ante Dios. Solo él conoce el corazón del hombre. Él no quiere condenar, sino perdonar. Únicamente sobre el trasfondo del mensaje de la misericordia, de la gracia y del perdón, se puede hablar legítimamente en sentido cristiano de culpa y de pecado. Solo sobre ese trasfondo es llevadera esta doctrina; solo sobre ese trasfondo es incluso comprensible. Porque solo en presencia del amor y de la bondad de Dios se nos manifiesta plenamente nuestra maldad y falta de amor. Pero también cabe decir a la inversa: solo a la vista del fenómeno del mal y del pecado es realista y serio el mensaje de la salvación y de la redención. Este mensaje no se puede dividir. Se convierte en palabrería piadosa, pero vacua, y en tranquilizante cuando uno ya no se atreve a hablar de pecado y de culpa, y cuando ya no se anuncia el mensaje de la conversión.

Este realismo cristiano de la persona y de la constitución personal del mundo es, en definitiva, un realismo de la esperanza. Porque nace de la bondad del Creador y de la criatura, sabe que el más fuerte vence al fuerte y que, al final, la victoria no será del mal, sino del bien. Por ello tiene siempre sentido hacer el bien y optar por el bien. El cristianismo toma en serio el mal y, al mismo tiempo, lo relativiza. Se somete a él no en actitud de derrota, sino que opone a él la esperanza en la realidad cada vez más grande de Dios y de su redención. La luz que de la redención desciende sobre el mundo es, a la vista del mal, lo único que puede prevenir la desesperación y lo que, en último término, apoya la esperanza indestructible del hombre, le hace justicia, la eleva y la llena.

### 3. El mensaje de la redención

Cuando la Escritura habla de «redención», emplea una multiplicidad de imágenes y conceptos: no solo habla negativamente de «redención» o - como hoy, en sintonía con la Escritura, preferimos decir - de «liberación», sino que también habla positivamente de vida, gracia, paz, libertad, justicia, reconciliación, santificación, amistad y comunión con Dios por medio de jesucristo en el Espíritu Santo. No se trata aquí de desarrollar este amplio y rico mensaje; lo consideramos solo bajo un determinado punto de vista. Nos preguntamos si este tema central del anuncio cristiano no será algo más que una superposición y un complemento, una mera superestructura ideológica; si no será algo que responde a la realidad del hombre y de su experiencia.

La teología del siglo XX ha dedicado gran interés a esta cuestión. Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs van Balthasar, por nombrar solo a unos pocos, han superado la idea de relación puramente externa (llamada extrinsecista) de naturaleza y gracia, que se extendió en los siglos XVII y XVIII y que dominó la neoescolástica del siglo XIX y comienzos del XX, tras vigorosas discusiones incluso con el magisterio de la Iglesia. El hecho era algo más que una disputa teológica ajena al mundo. Tras él estaba la experiencia pastoral de una creciente alienación de fe y experiencia, y de Iglesia y cultura moderna. Pero cuando el tema central de la fe ya no tiene nada que ver con la realidad, entonces a la mayoría de los hombres les parece un lujo ideológico, que es bueno para solemnizar situaciones humanas especialmente destacadas, como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, pero innecesario e inútil en la sobria y dura vida cotidiana. La objeción, induda blemente seria, contra la «nueva teología» era que en ella no quedaba totalmente preservada la gratuidad y, por lo tanto, la libertad de la gracia; que esta se convertía en complemento y perfeccionamiento necesarios de la realidad, y que con ello dejaba de ser realmente gracia.

Entre la Escila de una relación meramente externa y la Caribdis de una relación intrínsecamente necesaria de naturaleza y gracia, la teología tiene que buscar su camino. Y lo hace siguiendo los pasos de la antigua y gran tradición de los Padres de la Iglesia, y especialmente de Tomás de Aquino. Con estos teólogos del pasado, se alza contra una concepción unidimensional, materialista o idealista, del hombre. Esta solución es realista, porque tiene en cuenta la complejidad e incluso la paradoja del hombre.

El hombre es «espíritu en el mundo». Es un ser corporal materialmente condicionado, finito; y es al mismo tiempo espíritu que, como ya dijo Aristóteles, es en cierto modo todas las cosas («quodammodo omnia»). Está «abierto al mundo», intencionalmente referido al conjunto de la realidad. Por eso, el hombre pregunta y busca más allá de todo lo existente y constatable. Las ideas son libres. Para el pensamiento no existen señales de stop, para la fantasía no hay fronteras. El anhelo y la esperanza del hombre tienden a lo infinito. Puesto que el hombre, por una parte, está orientado a algo que puede ser su uno y su todo y, por otra, no puede encontrar básicamente en este mundo finito este uno y todo, el hombre es el único ser viviente que conocemos que puede estar descontento, decepcionado, frustrado, y de hecho lo está con frecuencia. Hay una melancolía de la realización. Cada vez que se alcanza una meta, se percibe que esta meta no es, desde luego, lo que realmente se buscaba. Nada en el mundo es lo bastante amplio y grande para colmar la amplitud, la profundidad y la altura del corazón humano. Nuestra libertad solo puede realizarse por la comunión y la amistad con la

libertad de otros. Pero también el amor humano es finito; humanamente considerado, termina, en el mejor de los casos, en la muerte. Solo una libertad plena, solo un amor infinito, eterno, podría colmar al hombre. Así pues, el hombre supera infinitamente al hombre (Blaise Pascal). Solo Dios es lo bastante grande para llevar nuestro corazón a la paz interior. Por eso, nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Dios (Agustín).

Esta es, pues, la paradoja del hombre: es en sí mismo un ser más allá de sí mismo. Aspira esencialmente a una consumación que no puede darse él mismo. Porque, si tratara de asir a Dios, si quisiera ser como Dios, atentaría contra Dios y lo degradaría a la condición de ídolo. Entonces sería desmesurado. Se convertiría en un despótico y brutal superhombre que, en realidad, sería un hombre inhumano. Así, el hombre está entre Prometeo y Sísifo, entre el orgullo enloquecido y la pusilanimidad desesperada. ¿Quién le ayuda en esta situación humanamente sin salida?

La única respuesta posible es, en definitiva, el mensaje de la gracia. Este mensaje significa que aquello para lo que el hombre está hecho y a lo que está llamado, y que, sin embargo, no podrá alcanzar nunca por sí mismo, le es dado por Dios por pura gracia. Más aún: la gracia no es «algo» que Dios nos regala; la gracia es Dios mismo; la gracia es la autocomunicación y autodonación de Dios al hombre. Así, la redención no solo viene de Dios y tiene lugar por Dios, sino que es redención en Dios; es la más íntima amistad y comunión con él. La deificación del hombre (para expresarlo con un término de los Padres) es la verdadera humanización del hombre y su más íntima realización. La encarnación de Dios en Jesucristo y nuestra participación en ella en el Espíritu Santo es, por tanto, la meta que da sentido a la creación. Jesucristo nos revela, en definitiva, no solo quién es Dios para nosotros; nos revela también el sentido y la meta del hombre, abre al hombre la realidad del hombre. Solo quien conoce a Cristo conoce también al hombre.

Esta tesis se opone a una doble tendencia. Se opone a una visión unidimensional económico-materialista del hombre y de la praxis de la vida humana, que pone la felicidad en una mera satisfacción de las necesidades económicas. Tal concepción ignora el valor superior del hombre, cuya felicidad no consiste en el mero tener más, sino en ser más. El hombre no es simplemente lo que come; no vive solo de pan; quiere más y es más. El mensaje cristiano de la gracia defiende este valor superior. La tesis enunciada se opone también a una segunda tendencia que no subestima al hombre, sino que, por el contrario, le exige demasiado. Esto es posible hacerlo desde una perspectiva materialista o idealista. Según ella, el hombre debe proporcionarse a sí mismo por su actuación

moral, científica y técnica, este valor superior. Debe generar por evolución o revolución el reino de la paz y de la libertad. Para la Biblia, esta sería la concepción basada en la ley. Exige demasiado al hombre, porque, en el fondo, le pide hacer el papel de Dios. En esta concepción, el hombre no vive del don y de la misericordia, sino que perece por una exigencia inclemente y despiadada y por una pretensión excesiva.

El centro del mensaje cristiano, el mensaje de la gracia, está, pues, en correspondencia con la paradójica situación básica del hombre. Ese mensaje la descifra y permite al hombre su realización sobreabundante.

Esta tesis se puede desarrollar también desde otro extremo. Se puede mostrar, en efecto, no solo cómo la gracia corresponde a la situación del hombre, sino también cómo del amor de Dios que se autocomunica desciende nueva luz sobre el mundo. La autorrevelación y autocomunicación de Dios en la historia nos muestra, en primer término, quién es Dios. Dios solamente puede autocomunicarse en la historia de nuestra salvación, porque él es eternamente autocomunicación en el amor, es decir, porque es eternamente trinitario. La doctrina de la Trinidad era para muchos, hasta hace poco, como un recuerdo caduco: pensaban que en la práctica no servía para nada, sino, a lo sumo, para crear dificultades al pensamiento. Pero ahora la situación empieza a cambiar radicalmente, tanto en la teología católica como en la evangélica. La doctrina de la Trinidad «interesa» de nuevo en todas partes. Mirándolo bien, la confesión de fe en la Trinidad no es otra cosa que la transcripción elaborada, aunque balbuciente, de esta frase de la Primera carta de Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Con ello se afirma: Dios no es un Dios solitario, encerrado en sí mismo; es más bien, en sí mismo, diálogo; es en sí mismo acontecimiento de amor que se autocomunica; es en sí mismo comunión (communio). Pero si la realidad suprema, que lo abarca y determina todo y a la que llamamos Dios, es amor, entonces toda realidad está determinada por el amor y ordenada al amor; entonces el amor es el sentido de toda realidad.

Esta tesis tiene considerables consecuencias para nuestra concepción cristiana de la realidad. La unidad-communio trinitaria se manifiesta como modelo de la concepción cristiana de la realidad. La doctrina de la Trinidad significa, en efecto, la irrupción (por encima de una concepción de la realidad marcada por la primacía de la substancia que existe en sí misma y para sí misma) de una concepción de la realidad bajo la primacía de la persona y de la rela ción. Según la concepción cristiana, la realidad última no es la substancia que existe en sí misma, sino la persona, que en su plenitud solo es imaginable en la relacionalidad generosa del dar y el recibir. Se podría decir también: desde la óptica cristiana, el sentido del ser es el amor.

Como es obvio, esta «ontología trinitaria» no se puede fundamentar de forma concluyente por vía solo inductiva. La autoafirmación, la facticidad ciega, la historicidad abstracta o una imprecisión última de la realidad presionan una y otra vez y tratan de oponerse a tal interpretación. Pero esta pone de manifiesto su carácter plausible en el hecho de que puede integrar experiencias de la realidad que a primera vista parecen contradictorias, y de que para ello no tiene que violentar nada. Puesto que el amor no se adueña del otro, sino que lo acepta como otro, esta interpretación puede también incluir y «dejar estar» experiencias de la realidad que no encajan en ningún sistema: culpa, soledad, tristeza de la finitud, fracaso. Pero no se queda ahí. Afirma que el último sentido de toda realidad es el amor y que, por ello, todo lo que acontece con amor y por amor está integrado de forma permanente en la consistencia de la realidad. Todo lo demás pasa, el amor permanece siempre (cf. 1 Cor 13,8). Por eso también permanecerán los frutos del amor.

De ello se deriva el modelo básico de una espiritualidad cristiana del servicio generoso. Las personas trinitarias se caracterizan, en efecto, por su generosidad. Son, cada una a su manera, pura donación, pura autorrenuncia. Su existencia kenótica desde la eternidad es la condición de posibilidad de la kénosis histórica del Hijo; y con ello es, al mismo tiempo, el tipo de la humanidad cristiana y del servicio cristiano generoso. No el poder y el esplendor, sino el servicio y la humildad, son «lugares del ser», lugares en los que ya ahora se manifiesta lo definitivo y permanente.

De esta visión cristiana de la realidad se deducen consecuencias no solo para la existencia personal, sino también para el ámbito político. El monoteísmo fue desde siempre también un programa político: «Un Dios, un reino, un emperador». Cuando se conoce esto, se entiende por qué los emperadores romanos tuvieron durante largo tiempo tanta dificultad para reconocer la doctrina ortodoxa de la Trinidad y, en lugar de ella, prefirieron la confesión de fe arriana, que exalta la unidad de esencia cerrada en sí misma. De la doctrina trinitaria de la Iglesia se deduce, en efecto, una concepción muy distinta de unidad. No es una unidad rígida, monolítica, uniformista y tiránica que excluya cualquier otro modo de ser, o lo absorba y oprima. Tal unidad sería pobreza. La unidad de Dios es abundancia, más aún, superabundancia del acto generoso del dar y regalar, del autoderramamiento amoroso; una unidad que no excluye, sino que incluye, un estar en compañía y uno para el otro de forma viviente y amorosa. Así pues, la doctrina de la Trinidad es el fin de una determinada teología política que sirve como ideología legitimadora de relaciones de dominio, en las que un individuo o un grupo tratan de imponer sus concepciones de unidad y orden y sus intereses contra otros.

Inspira un orden en el que la unidad brota de que todos hacen participar de lo propio y lo convierten en común. Esto está tan alejado del colectivismo como del individualismo. Porque la communio no elimina el ser y el derecho propios de la persona, sino que los lleva a su realización en la donación de lo propio y en la recepción del otro. Communio es comunión de personas, y mantiene la primacía de la persona en singularidad. Esta encuentra su realización no en el tener individualista, sino en el dar y, por tanto, en preservar la participación en lo propio.

Esta concepción trinitaria de la unidad como unidad de comunión tiene también consecuencias para la recta comprensión de la unidad de la Iglesia. Nuestra idea tradicional de la unidad de la Iglesia está, en el fondo, todavía determinada pretrinitariamente. Solo cuando entendemos y realizamos la unidad como unidad en la multiplicidad, hemos tomado plenamente en serio las consecuencias eclesiológicas de la confesión de fe trinitaria.

Las consecuencias de esta unidad de comunión para la espiritualidad cristiana han sido expuestas por Klaus Hemmerle. Tal espiritualidad es contemplativa, porque presta atención a las huellas del amor, que encuentra en toda realidad, pero sobre todo en la cruz de Jesucristo. La autodonación de Dios en Jesucristo es no solo fundamento, sino también medida permanente, a la que tal espiritualidad mira siempre de nuevo para hacerla propia. Tal espiritualidad es por ello, en su contemplación, activa y secular al mismo tiempo. Concuerda en la autodonación de Dios a los hombres. Así se convierte en servicio en el mundo y para el mundo. Finalmente, tal espiritualidad es, en su contemplación y acción, comunitaria y eclesial. Vive de la compañía. No se sitúa en el gustar y disponer del individuo, sino que conoce la servicialidad en el sentido propio de la palabra.

Es, por tanto, un gran error la afirmación de Friedrich Schleiermacher de que la doctrina de la Trinidad podría suprimirse sin que cambiara nada en el resto de la fe. La Trinidad es más bien presupuesto y resumen del conjunto. Actúa ya en la creación, en la que Dios, por amor, ofrece participar en su ser. Y actúa en mucha mayor medida en la redención y la liberación del poder del mal y en el orden de la gracia, en el que somos admitidos en la vida trinitaria de Dios. En resumen: la confesión de fe trinitaria interpreta el sentido del ser como amor. Por ello, la fe en el Dios trinitario se traduce en el amor efectivo. La fe tiene, pues, una fuerza que hace descubrir la realidad y la transforma. Es «sostenedora» de realidad. Mantiene y vive de la realidad, que tiene siempre consistencia.

A los cristianos nos conviene dejarnos interrogar y provocar por otros. Pero, al final, también nosotros podemos preguntar: ¿adónde iremos, si no? ¿En qué otro sitio encontraremos palabras de vida? La gloria de Dios es vida y salvación de los hombres.

# VII
# La comunidad de los creyentes

## 1. No se cree en la Iglesia

Muchas dificultades de fe son dificultades con la Iglesia. Difícilmente habrá otro enunciado de la confesión de fe que suscite hoy tanta oposición e irritación como el que afirma creer en la Iglesia una, santa, católica y apostólica. De hecho, cada uno de estos importantes predicados parece quedar desmentido por la realidad. La Iglesia, tal como la experimentamos, no es una ni es en todo santa; considerada empíricamente, no es por completo católica, y en muchas cosas parece estar muy lejos de su origen apostólico. Por otra parte, a la Iglesia se le puede presentar una larga lista de pecados que ha cometido en el pasado y en el presente. Quien reivindica algo tan elevado como la Iglesia será medido, lógicamente, con arreglo a dicha reivindicación, pero jamás podrá corresponder plenamente a ella, y quedará sometido al juicio de su propia pretensión. Así, todos los reproches que se hacen a la Iglesia van, una y otra vez, en la línea de que ella misma ni vive ni realiza lo que anuncia; más aún, que incluso ha traicionado con frecuencia el Evangelio del amor de Dios. Cuando se habla de la Iglesia como comunidad de los creyentes, conviene, pues, emplear desde el principio tonos moderados y autocríticos.

También las confesiones de fe de la Iglesia primitiva se expresan con cautela respecto de la Iglesia, y dicen: «Creo en un solo Dios... en un solo Señor Jesucristo... en el Espíritu Santo»; pero no suelen decir: «Creo en la Iglesia», sino únicamente: «Creo a la Iglesia». Con ello manifiestan que la Iglesia no es la meta del acto de fe; la meta y el objeto específico del acto de fe es únicamente el Dios trinitario. La Iglesia tiene su puesto dentro y, en cierto modo, debajo de la fe en Dios. La Iglesia no es Dios; es una realidad creatural que en ningún caso puede ser absolutizada ni divinizada. Esta absolutización es incluso una tentación permanente de la Iglesia. Puesto que la Iglesia es una realidad creatural y consta de hombres pecadores, no se puede en absoluto confiar en ella con la entrega radical con que se confía en Dios. No se cree en la Iglesia, pero sí dentro de la Iglesia y con la Iglesia (Henri de Lubac); se cree a la Iglesia como lugar de la fe y como comunidad de los creyentes. Esto es lo que ahora es preciso desarrollar y fundamentar.

## 2. Se cree dentro de la Iglesia y con la Iglesia

Aun cuando la Iglesia no sea la meta del acto de fe, sin embargo, ocupa un lugar importante en la confesión de fe. No se puede decir simplemente: Dios y Jesús, sí;

Iglesia, no. La fe y la Iglesia están esencialmente unidas.

Incluso desde una perspectiva puramente humana, nadie vive completamente solo. Como hombres, dependemos en muchos aspectos unos de otros. Esto no solo es válido respecto de la satisfacción de nuestras necesidades corporales básicas, de la consecución de alimento y vestido, vivienda y trabajo para las necesidades cotidianas. También en nuestras convicciones morales y religiosas nos nutrimos de lo que hemos recibido de nuestros padres y maestros, de amigos y conocidos y, en general, de nuestro entorno. Nuestro propio pensamiento necesita el lenguaje y con el lenguaje, por lo demás, expresamos nuestras ideas. Pero el lenguaje lo recibimos de la comunidad en la que crecemos y vivimos; con el lenguaje recibimos los patrones decisivos de interpretación del mundo. El hombre, en cuanto ser hablante, es un ser social.

Dios es un Dios de los hombres. Por ello, en su revelación, nunca se dirige a individuos aislados. Más bien habla a los individuos en su tejido social. Llama y reúne a un pueblo. Esto comienza ya con Adán, que es el representante de toda la humanidad. Cuando, con su rechazo de Dios, se introduce también la enemistad entre los hombres, desde el asesinato de Abel por Caín hasta la confusión babilónica de las lenguas, Dios vuelve a poner en marcha un proceso de reunificación que, según los Padres de la Iglesia, comienza con el justo Abel y prosigue en todos los hombres que viven justa y piadosamente conforme a su conciencia; se trata, pues, de un proceso que se verifica secretamente en todos los pueblos y que se hace visible con Abrahán (a quien Dios hace padre de un gran pueblo; más aún, en quien bendice a todos los pueblos), con Moisés y con los profetas. El mismo jesús se sabe llamado a reunir al pueblo de Israel. Una vez que la mayoría de Israel, a través de sus representantes legítimos, lo ha rechazado, comienza - tras la muerte de jesús, tras la Pascua y Pentecostés - un nuevo proceso de reunificación, del que ahora forman parte judíos y paganos, que se reúnen en una fe común en el Dios único y en el único Señor y Salvador Jesucristo, en el único Espíritu Santo, y se reconocen entre sí como hermanos y hermanas, en quienes todas las diferencias de nacionalidad, de raza y de generación han perdido su significado discriminatorio y de separación.

La Iglesia, como pueblo de Dios formado por hermanas y hermanos reunidos a partir de todos los pueblos, razas y generaciones, es, pues, la acción de Dios contra el caos producido por el pecado. Aparece cada vez más claramente en la medida en que avanza la historia de Dios con los hombres. Es comienzo, signo e instrumento de la paz y la reconciliación que Dios ha prometido y que todos anhelan. En ella, la humanidad dividida y enemistada queda de nuevo unida en las convicciones y orientaciones básicas de la

vida; en ella, los extraños se hacen amigos. Así pues, la Iglesia misma es un fruto esencial de la actuación salvífica de Dios y, en este sentido, también un contenido de la fe. La palabra reconciliadora de Dios no puede existir - así hay que decirlo, recogiendo una famosa expresión de Martín Lutero - sin pueblo de Dios, del mismo modo que tampoco puede haber pueblo de Dios sin palabra de Dios, por la que es convocado y en cuya confesión de fe queda unido.

Dado que la Iglesia como comunidad de los creyentes está tan estrechamente unida a la palabra de Dios, no puede haber ningún legítimo cristianismo privado. La fe es, desde luego, una decisión personal, insustituible, de cada individuo. Pero este acto personal de fe significa siempre, al mismo tiempo, entrar en la historia mayor y en la comunidad mayor de la fe. Por ello, en las confesiones de fe de la Iglesia primitiva se dice tanto «creo» como «creemos». El individuo nunca está solo en su fe personal. Nosotros recibimos la fe de quienes han creído antes que nosotros, y en la fe estamos sostenidos por la fe de toda la comunidad de los creyentes. Se cree siempre dentro de la Iglesia y con la Iglesia.

Puesto que la Iglesia es el sujeto total de la fe, pertenece a la fe el «sentire ecclesiam», un sentir dentro de la Iglesia y con la Iglesia, un sentido eclesial. No consiste en decir sí y amén a todo lo que hay en la Iglesia, pero sí en un sentido para lo que es correcto e importante en la Iglesia. El sentido eclesial puede incluir una crítica abierta y sincera, pero detesta toda sabihondez presuntuosa y todo arrogante afán de crítica. Se manifiesta más bien en el respeto a la doctrina y a la praxis de la Iglesia, así como en el esfuerzo por entenderla y en la apertura frente a lo que el Espíritu dice a las comunidades (cf. Ap 2,7, entre otros).

### 3. La Iglesia como signo e instrumento

La conexión entre la Iglesia y la fe en la palabra de Dios se puede fundamentar aún más profundamente. La palabra de Dios está, en efecto, destinada a encontrar hombres que la escuchen, la acepten y den testimonio de ella. Solo llega al mundo allí donde encuentra corazones y testigos fieles. Si no fuera recibida, hecha realidad viviente y testimoniada a otros por una comunidad de creyentes, sería como una llamada sin eco, quedaría privada de fuerza y de eficacia y se perdería en el vacío. Pero, puesto que la palabra de Dios es una palabra eficaz, que realiza lo que dice, a la revelación de Dios en la palabra también pertenece siempre su aceptación por el hombre en la fe. Por eso, la iglesia, como comunidad de los creyentes, pertenece constitutivamente al acontecimiento de la revelación. Sin la comunidad de los creyentes no se habría revelado nada en la historia.

En la Iglesia y en su fe, a pesar de toda la debilidad y la caducidad humanas, la palabra de Dios adquiere forma por el Espíritu de Dios. La Iglesia misma es una figura de la palabra de Dios. Es columna y fundamento de la verdad (cf. 1 Tim 3,15) y participa en el misterio de Cristo.

Johann Adam Móhler expresó estas ideas así: «En la Iglesia y a través de ella la redención anunciada por Cristo adquirió realidad por medio de su Espíritu, porque en ella se creen sus verdades y se ejercen sus instituciones, y precisamente por ello han adquirido vida. Según esto, podemos decir también de la Iglesia que es la religión cristiana hecha objetiva, su exposición viviente. Cuando la palabra pronunciada por Cristo (tomada en su significado más amplio) penetró con su Espíritu en un círculo de personas y fue aceptada por este, tomó forma, tomó carne y sangre; y esta forma es precisamente la Iglesia, que, en consecuencia, es considerada por los católicos como la forma esencial de la religión cristiana misma. Cuando el Redentor fundó por su palabra y su Espíritu una comunidad en la que dio vida a su palabra, se la confió precisamente a ella para que la conservara y la transmitiera; la depositó en ella para que, con fuerza siempre nueva, saliera de ella, se multiplicara y se extendiera, siendo siempre la misma y, sin embargo, eternamente nueva. Su palabra no es jamás separable de la Iglesia, ni su Iglesia de la palabra»

Móhler sabía también, naturalmente, que la Iglesia, como Iglesia compuesta de hombres, más aún, de pecadores, muchas veces no refleja, sino que oscurece la palabra de Dios. Por eso, el Vaticano II evita toda identificación directa de la Iglesia y Jesucristo, que es la palabra de Dios. El Concilio designa más bien a la Iglesia como sacramento, es decir, signo e instrumento. Ella es un signo viviente, pleno y eficaz de la palabra salida de Dios, y al mismo tiempo su instrumento, por el que sigue resonando en la historia del mundo y de los hombres.

Signo e instrumento no son, desde luego, meras funciones en la Iglesia. Todos los fieles y todos los bautizados están constituidos, como individuos y como conjunto, en testigos de la fe. El cardenal John Henry Newman expuso, en su famoso tratado «Sobre la consulta de los fieles en cuestiones de fe», que en el caótico siglo IV, en el que surgió la disputa en torno a la verdadera divinidad de jesucristo, muchas veces no fueron los obispos ni los sínodos episcopales los que mantuvieron la verdadera fe, sino los creyentes sencillos. Hoy ha llegado de manera especial la hora de los laicos cristianos. Porque solo por medio de los laicos, que, en la familia, la profesión y el tiempo libre, viven en condiciones ordinarias, puede la fe llegar al mundo e impregnarlo desde dentro.

Toda la comunidad de los creyentes es signo e instrumento de la fe, no solo por la palabra, no solo por la predicación, la catequesis, la enseñanza de la religión, sino por toda su vida. Lo que define al testigo es que no solo da testimonio con la palabra, sino con toda su existencia; se compromete personalmente y, en casos extremos, pone incluso en juego su vida. Según las palabras del Vaticano II, la Iglesia es, por tanto, signo e instrumento por todo lo que es y por todo lo que cree. En su rostro ha de resplandecer en el mundo la luz, que es jesucristo.

4. La Iglesia, bajo la Palabra de Dios

La iglesia, como atestigua su historia, puede también oscurecer a Jesucristo y su palabra. En su manifestación exterior puede también, como ocurrió en la baja Edad Media, convertirse en antisigno y en la ramera Babilonia.

Sobre este trasfondo de tales abusos en la Iglesia, hoy ya dificilmente imaginables, es preciso entender que Lutero y los otros reformadores remitieran al testimonio del Evangelio original, como aparece atestiguado en la Sagrada Escritura, y establecieran la Escritura sola (sola Scriptura) como norma de toda palabra y de toda acción de la Iglesia. La Iglesia bajo la palabra de Dios era para ellos una Iglesia que necesita constantemente de reforma a partir del Evangelio («ecclesia semper reformanda»).

El concilio de Trento rechazó el principio de «la Escritura sola» y defendió el carácter vinculante de la Tradición. De hecho, la Sagrada Escritura no se puede aislar de la Tradición viva. Ella misma es un producto de la tradición de las comunidades primitivas y tiene en la Iglesia su «contexto vital». Así como nació de la vida de la Iglesia y se escribió para la vida de la Iglesia, del mismo modo, solo se puede entender e interpretar correctamente, a su vez, cuando se está arraigado en la vida de la Iglesia, es decir, en su Tradición. Pero esa recta interpretación es decisiva. Porque la Escritura en sí ayuda poco; a ella apelan todas las Iglesias y los grupos cristianos. Se trata de interpretar correctamente la Escritura. Y esto solo es posible cuando se está y se vive en el mismo contex to vital de la Iglesia del que nació también la Escritura. Así, por ejemplo, solo entenderá plenamente los relatos de la eucaristía del Nuevo Testamento, que ya son testimonios de la liturgia primitiva, quien celebre a su vez la eucaristía. Esta es la razón más profunda por la que la doctrina católica considera siempre estrechamente unidas la Escritura y la Tradición. Hoy se perfila un amplio consenso sobre ello entre las Iglesias.

Igualmente se abre paso un consenso en que hoy también la Iglesia católica acentúa que la Iglesia, sin menoscabo de lo dicho hasta ahora, no está sobre la palabra de Dios,

sino bajo ella. Ya el concilio de Trento distingue entre las tradiciones apostólicas originales y siempre vinculantes y las tradiciones humanas en la iglesia, que no solo son cambiantes, sino que incluso pueden oponerse a la tradición apostólica original u oscurecerla. No todo lo que comúnmente constituye tradición en la Iglesia es, pues, en la misma medida, vinculante e inmutable; al contrario, las múltiples tradiciones tienen que medirse sin cesar con la única Tradición - transmitida de una vez por todas - del testimonio apostólico. Así, ya Trento pudo introducir una de las mayores reformas en la vida de la Iglesia. El Vaticano II ha mostrado con mucha más claridad este aspecto y la importancia que en él tiene la Escritura, y ha hablado de que la Iglesia tiene que seguir siempre el camino de la purificación y de la renovación.

La Iglesia está, desde luego, convencida de que le han sido dadas inadmisiblemente la palabra y la verdad de Dios. Pero sabe al mismo tiempo que esta verdad es tan elevada, y tan rica, que nunca podrá ella agotarla con ninguna de sus afirmaciones de fe. Estas son, sin duda, ciertas en lo que dicen; pero su fuerza de expresión es, como la de todas las palabras humanas, limitada. Así, aun en las afirmaciones de fe, a toda semejanza corresponde una diversidad aún mayor entre lo que se dice y lo que se quiere expresar. Toda afirmación de fe se trasciende a sí misma. El acto de fe no se dirige, como dice Tomás de Aquino, a la afirmación como tal, sino, a través de ella, a lo que se pretende decir con ella, al «objeto» propio de la fe, es decir, al misterio del Dios trinitario. Por eso, toda afirmación de fe puede ser profundizada. Sobre todo, es posible y necesario purificar y renovar constantemente en la Iglesia muchas cosas que desfiguran y oscurecen el verdadero sentido de las afirmaciones eclesiales de fe.

Creer desde la Iglesia y con la Iglesia no significa adoptar una posición ideológica fija ni un triunfalismo eclesial. Significa, más bien, recorrer desde la Iglesia y con la Iglesia el camino de una incesante conversión y de una escucha siempre nueva de la palabra de Dios. No solo la fe del individuo es camino; también la fe de la Iglesia es un camino y un proceso, que frecuentemente pasa por interrogantes, crisis y sacudidas. No es la primera vez que esto sucede. Ya en la historia de la Iglesia hubo desarrollos y transformaciones que esclarecieron el contenido preciso de la fe eclesial. Es creyente y católico no el que está incólume, o incluso en actitud orgullosa y arrogante por encima de todas estas dificultades, sino quien recorre el camino con toda la comunidad de los creyentes y contribuye, en la medida de sus fuerzas, al esclarecimiento y a la profundización de la fe. Precisamente como Iglesia peregrinante, que conoce el arrepentimiento, la Iglesia puede adquirir una nueva credibilidad.

5. ¿Iglesia infalible?

Hasta ahora hemos desarrollado, sobre todo, dos puntos de vista: en la Iglesia, la buena noticia de la salvación definitiva ha llegado ya al mundo y está siempre presente. Pero la Iglesia todavía no es el reino consumado de Dios; también ella está aún en camino con su testimonio de fe. Esta tensión tiene una importancia fundamental si ahora preguntamos por las afirmaciones definitivas e inmutables de fe y por las declaraciones infalibles de la Iglesia.

La infalibilidad de la Iglesia en cuestiones de fe y de costumbres suscita hoy considerables dificultades en no pocas personas. Ven en ello una rigidez e inmovilidad que, según ellas, especialmente hoy, a la vista de los nuevos conocimientos que aumentan con rapidez y de los veloces cambios en todos los sectores de la vida, es un gran inconveniente.

Pero veamos, en primer lugar, lo positivo. Precisamente en la profusión de palabras de nuestro tiempo, en la inconsistencia de ideologías y en el cambio estremecedor de todas las cosas, en la agitación y la precipitación de nuestra época, necesitamos también, como hombres, un lugar en el que podamos fondear de manera estable y permanente. Necesitamos «algo» en lo que se pueda confiar con carácter definitivo, un ámbito en el que ya ahora nos sintamos seguros y tranquilos. En esta situación es precisamente un beneficio el hecho de que en las declaraciones solemnes de fe de la Iglesia se nos diga, haciéndose la Iglesia garante de ello: si te atienes a esta verdad, no vas por el camino erróneo, te mantienes «en rumbo», estás en la verdad que permanece y tiene consistencia. Es cierto que infalible en sentido propio solo es Dios; por eso, solo él es el fundamento de nuestra fe. Sin embargo, Dios, que se ha comunicado a sí mismo en jesucristo, hace participar a su Iglesia, por el Espíritu Santo, en su verdad, es decir, en su consistencia y solidez. El da a la Iglesia en sus ministerios, especialmente en el ministerio de Pedro, por decirlo así, una boca por la que ella puede hablar de manera vinculante. Esta univocidad y obligatoriedad está basada en la esencia de la fe, en la que lo definitivo irrumpe ya ahora en el tiempo. Sin afirmaciones firmes y seguras, la fe se disolvería en su esencia más íntima.

En los últimos doscientos años, desde que se generalizó una conciencia más histórica, ha quedado también más claro el otro aspecto: las declaraciones infalibles de fe no solo participan del «ya», sino también del «todavía no» de la realidad salvífica. Así como son permanentemente ciertas en aquello que dicen, así también expresan esta verdad en palabras e imágenes humanas e históricas, en palabras cuya fuerza de expresión es limitada. Además, en la mayoría de los casos sus afirmaciones tienen carácter delimitador y su formulación está dirigida contra un error determinado. Por eso, muchas veces solo

tienen en cuenta un aspecto; no pretenden en absoluto decirlo todo. De ahí que hayan de interpretarse en el marco del testimonio global más amplio de la Escritura y de la Tradición. En esta tarea pueden ser complementadas y profundizadas; en determinados casos se puede formular después mejor y de manera más amplia lo que se expresó antes. Así pues, no solo hay un desarrollo doctrinal hasta que se llega a una declaración solemne de fe; después de la definición suele comenzar el proceso de la interpretación. Este proceso no solo está encomendado a la teología, sino a toda la comunidad de los creyentes. En la fe y en la vida de toda la comunidad de fe queda claro de manera definitiva lo que es espiritualmente fecundo en una declaración dogmática del magisterio eclesiástico.

Así como no se debe subestimar la importancia de las declaraciones solemnes de fe de la Iglesia, tampoco deben ser sobrevalora das se debemos quedar fijados a ellas. Son acontecimientos relativamente raros, extraordinarios, en la vida de la Iglesia, insertos en la vida, la fe y la predicación cotidianas. Muchas verdades centrales de la fe, ante todo el credo apostólico, no han sido nunca formalmente definidas y, sin embargo, se mantienen inalterables en virtud de la fe común de la Iglesia. Este hecho pone a su vez de manifiesto que el sujeto propio de la fe no es un individuo, ni siquiera un ministro particular de la Iglesia, sino toda la comunidad de los creyentes, en la unidad y multiplicidad de sus carismas, servicios y funciones. A la totalidad de los creyentes y a su consenso está infaliblemente confiada, por la asistencia del Espíritu, la verdad del Evangelio.

### 6. La comunidad de fe en concreto

La afirmación que acabo de hacer nos lleva a una última pregunta: ¿se experimenta todavía hoy la Iglesia como comunidad? ¿Es realmente hogar, en el que el cristiano concreto se encuentra a gusto, o se percibe como institución extraña? Esta pregunta quizá no admite una respuesta válida para todos los casos. Las experiencias son muy distintas. Sin embargo, el ideal que nos dibuja el Nuevo Testamento, sobre todo en la comunidad primitiva de Jerusalén, es inequívoco.

En efecto, si examinamos en el Nuevo Testamento la palabraguía «Iglesia», encontraremos no uno, sino tres significados diversos. En primer lugar, se habla de la Iglesia en el sentido en que hoy solemos entenderla: Iglesia como Iglesia universal, Iglesia en el sentido de Iglesia «católica». Pero «Iglesia» significa también, en muchísimos pasajes del Nuevo Testamento, la Iglesia en un lugar, la Iglesia local. Entonces se identificaba ampliamente con una comunidad y significaba no solo un sector o un distrito

administrativo de la Iglesia universal, sino realización y representación de la Iglesia en un lugar concreto. La unidad de la Iglesia universal era en la antigüedad una red de comunión de tales Iglesias locales relativamente autónomas. Hoy se considera como Iglesia local en sentido pleno solo la diócesis bajo la dirección de un obispo. Sin embargo, el nombre de «iglesia» puede aplicarse también análogamente a la comunidad local o parroquia; al menos así se hace en la reciente teología de la comunidad. En la comunidad se ex perimenta la iglesia de un lugar; en ella tienen que darse de manera concreta el enraizamiento y la familiaridad. Pero también es importante en el Nuevo Testamento un tercer significado: «iglesia» como «iglesia doméstica», la comunidad o grupo en comunión que se reúne en la casa de un cristiano o de una familia cristiana (cf. Rom 16,5.23; 1 Cor 16,19; Flm 2; Col 4,15). En cierto sentido, se puede decir incluso que la Iglesia del comienzo se constituyó «en forma doméstica».

La imagen ideal de la comunión fraterna es la comunidad primitiva de Jerusalén: «Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno. A diario frecuentaban el templo en grupo; partían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón» (Hch 2,44-46).

Este sistema de las iglesias domésticas perduró en la Iglesia antigua, en principio, hasta el giro constantiniano. Solo tras la época de persecución, cuando la Iglesia fue permitida como comunidad religiosa y, más tarde, incluso reconocida como religión del Estado, y las masas afluyeron a ella, fue posible y, por razones prácticas manifiestas, también necesario construir grandes edificios eclesiásticos propios. Hoy en muchas Iglesias del tercer mundo, no solo en América Latina, sino también en África, se vuelve a optar por las pequeñas comunidades, llamadas con frecuencia comunidades de base. El papa Pablo VI y el Sínodo episcopal de Roma de 1985 hablaron de estas comunidades como de una gran esperanza para la Iglesia universal. En ellas, una iglesia en muchos casos percibida como anónima puede experimentarse y vivirse otra vez en concreto como comunidad de fe: en la lectura y en la interpretación comunes de la Sagrada Escritura, en la oración y en el canto en común, en la instrucción cristiana, en la actuación común en situaciones concretas de necesidad. Esto es posible de muchas maneras, en múltiples grupos, círculos, movimientos, comunidades religiosas, agrupaciones y asociaciones eclesiales.

Sin vinculación a una comunidad concreta de creyentes, en el mundo de hoy será cada vez más difícil mantener la vida y la fe cristianas. De tales comunidades de fe depende hoy también, de forma decisiva, la transmisión de la fe a la próxima generación.

Por eso les corresponde una alta prioridad pastoral.

Ciertamente, no hay que subestimar el peligro de «conventiculismo» y de riñas partidistas. Este peligro se daba ya, como atestigua la Primera carta a los Corintios, en la época del Nuevo Testamento. Lo decisivo será, pues, que las comunidades concretas no vivan aisladas entre sí, y menos aún en oposición mutua. Una comunidad solo puede ser legítima y auténtica comunidad de jesucristo si está en comunión con todas las demás comunidades, en las que jesucristo también está presente (c£ Mt 18,20). No obstante, se deberían ver no solo los peligros, sino también las posibilidades positivas de la opción por las pequeñas comunidades. Estas deberían emplearse como oportunidad para llevar a cabo una renovación y vivificación de la imagen bíblica y original de la Iglesia: Iglesia como comunidad de fe concretamente experimentada en un lugar, en comunicación ilimitada dentro de la única Iglesia universal.

Tal Iglesia, entendida y vivida como communio, podría ser experimentada de nuevo más claramente como signo e instrumento de la salvación para el mundo. En su rostro resplandecería más límpida y claramente la luz de Cristo como luz del mundo y de los hombres. Así, la fe cristiana podría adquirir nuevos contornos en nuestra época.

# La nueva evangelización como reto teológico, pastoral y espiritual

I

# Iglesia, ¿adónde vas?

## 1. Entender la situación como kairós

La situación religiosa y eclesial se ha complicado en Europa. El número de practicantes habituales, pero también el de bautismos, confesiones, matrimonios y ordenaciones sacerdotales, ha disminuido casi por doquier. Especialmente preocupante es el bajo porcentaje de niños y jóvenes que participan con regularidad en la vida eclesial. Al mismo tiempo avanza la secularización de la vida social, y este desarrollo parece encaminarnos hacia un pluralismo religioso'.

Nada de lo anterior es razón para el desaliento. Existe también un renovado interés por la religión y el cristianismo. De ello son indicio no solo las cifras de participantes en grandes eventos eclesiales extraordinarios, tales como las Jornadas Eclesiales tanto católicas como protestantes (los famosos Katholikentage y Kirchentage alemanes), las Jornadas Mundiales de la juventud y las audiencias generales en la Plaza de San Pedro, sino también el creciente interés de muchas personas por tomarse días de retiro y reflexión espiritual. Existen resurgimientos espirituales y nuevos movimientos espirituales de un dinamismo hasta cierto punto asombroso. Hay quien habla incluso de un renacimiento de la religión. Aunque este último fenómeno es ambivalente, de lo que no cabe duda es de que en Europa la religión y el cristianismo no han llegado ni mucho menos a su fin.

Así, la actual situación se caracteriza por la simultaneidad de desarrollos en parte contradictorios. Ninguno de ellos obedece sin más a una inexorable necesidad. Todo depende más bien de qué hagamos nosotros de esta compleja situación. La cuestión está en si seremos capaces o no de entender y configurar la situación como kairós, esto es, como hora o momento de Dios.

## 2. Resurgimientos duraderos en el siglo XX

Antes de abordar la pregunta: ¿cómo podemos lograr eso?, hemos de preguntarnos: ¿cómo hemos llegado a esta situación? Sin conocimiento del pasado no hay futuro. Cuando a raíz de la Primera Guerra Mundial se vino abajo el antiguo orden burgués de Europa y en el viejo continente estalló una profunda crisis cultural, surgieron movimientos de renovación cuya influencia aún sigue dejándose notar. El movimiento de

jóvenes volvió a la sazón la espalda al estilo de vida burgués y buscó de nuevo la naturalidad y la comunidad. En el ámbito eclesial, este movimiento se alió con el incipiente movimiento litúrgico y con el movimiento bíblico. Sobre todo en Francia se produjo un redescubrimiento de los Padres de la Iglesia. Todos estos nuevos comienzos partieron de una reflexión sobre el origen y el centro de la vida eclesial. Prepararon lo que luego se abriría paso en el concilio Vaticano II. Romano Guardini acuñó entonces la conocida frase: «La Iglesia ha despertado en las almas».

Donde más avanzó la secularización fue en Francia. Como respuesta a la constatación: France, gays de mission, nacieron la Mission de France y la Mission de Paris`. El cardenal de París Emmanuel Célestin Suhard escribió la profética carta pastoral Essor ou déclin de l'Église [Resurgimiento o declive de la Iglesia, 1947]. Los curas obreros se esforzaron por hacerse de nuevo presentes en el mundo obrero, distanciado de la vida eclesial. También en nuestro país algunos perspicaces teólogos empezaron a hablar, ya antes de la Segunda Guerra Mundial y luego durante la contienda, de Alemania como país de misión. Entre ellos habría que mencionar al jesuita Alfred Delp, ejecutado por los nacionalsocialistas a causa de sus convicciones; y por parte protestante, al teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, asimismo ejecutado por los nazis, y al filósofo Josef Pieper4.

El llamamiento a la renovación no pasó inadvertido en Roma. El papa Pío XII, en importantes e instructivas encíclicas sobre la Iglesias, la exégesis bíblica' y la liturgia', así como con las primeras reformas litúrgicas (sobre todo de la vigilia pascual), hizo suyos importantes objetivos de los movimientos de reforma. Estos se abrieron paso definitivamente con el papa Juan XXIII. Aún recuerdo vivamente qué gran entusiasmo suscitó en nosotros el hecho de que en la tarde del 25 de enero de 1959 se difundiera por radio - en aquel entonces todavía no existía la televisión - la noticia de que el papa Juan XXIII había anunciado ese día en la basílica de San Pablo Extramuros la revisión del derecho canónico, la celebración de un sínodo romano y la convocatoria de un concilio ecuménico. Casi nadie contaba con ello. Sin embargo, el concilio no cayó sin más del cielo. Llevaba tiempo preparándose en los corazones y las mentes de muchas de las personas comprometidas en los movimientos de renovación.

3. El concilio Vaticano II como carta magna para caminar hacia el futuro

El concilio Vaticano II (1962-1965) fue, sin duda, el acontecimiento más importante de la historia de la Iglesia en el siglo XX. Obsequió a la Iglesia católica con una renovación según el espíritu de la liturgia y a partir de los orígenes bíblicos y patrísticos, y puso en

marcha un proceso de reforma que en la centuria pasada no tiene parangón en ninguna otra Iglesia cristiana. Los dieciséis documentos del Concilio, en parte muy abarcadores y de gran relevancia, pueden ser calificados con razón de carta magna para el caminar de la Iglesia hacia el siglo XXI y el tercer milenio8.

Así y todo, el concilio Vaticano II no debe ser mitificado. Es necesario interpretar de forma cuidadosa los documentos del Concilio conforme a las reglas de la hermenéutica teológica comúnmente válidas. El papa Juan XXIII y los padres conciliares no perseguían una nueva Iglesia que rompiera con la tradición, sino una Iglesia renovada según el espíritu del mensaje cristiano revelado de una vez por todas, transmitido en la tradición viva y permanentemente válido'.

El mensaje del Concilio no es meramente eclesiológico, sino cristológico. Reza: «Lumen gentium... Christus» [La luz de los pueblos es Cristo]`. Cristo es la luz del mundo (c£ Jn 8,12) que resplandece en la oscuridad e ilumina a todos los hombres (cf. Jn 1,5.9). Él es la clave, el centro y el fin, el alfa y la omega de la entera historia de la humanidad". Solo en razón de esta convicción cristológica resultan comprensibles la reforma de la liturgia, la renovación bíblica, el fomento de la participación de los laicos, el ecumenismo, el diálogo interreligioso, etc. Al margen de ella, todo lo que acabamos de enumerar permanece suspendido en el aire y corre el peligro de convertirse en un conjunto de «voluntariosos» proyectos que surtan un efecto contrario al deseado. En el Concilio no se pusieron los cimientos de una nueva Iglesia, sino de un nuevo modo de ser la Iglesia una, santa, católica y apostólica. En consecuencia, el Concilio no debe ser reducido a las reformas por él introducidas. Únicamente en el contexto de una renovación de la fe puede actualizarse su potencial de futuro, generando una perspectiva esperanzadora.

## 4. Luces y sombras del desarrollo posconciliar

Desde el Concilio hasta nuestros días ha habido muchos desarrollos positivos: una espiritualidad de más intenso cuño bíblico, una celebración más viva de la eucaristía, la activación de los laicos, la aproximación ecuménica, una nueva relación con el judaísmo, el diálogo interreligioso, la interacción con el mundo moderno... Tampoco se pueden pasar por alto, ciertamente, malentendidos y abusos, ni la pérdida de brío o el decrecimiento numérico. El Concilio abrió las puertas y las ventanas de la Iglesia, pero desde fuera no solo ha entrado en ella aire fresco, sino también algo de aire cargado. Así, los esperanzados sueños de aquel entonces únicamente se han realizado en parte. Es necesaria una recepción más amplia y profunda del Concilio'. Esto se percibe asimismo

en la recientemente reavivada confrontación con corrientes tradicionalistas'

Carece de sentido echar al Concilio la culpa de algunos malentendidos y abusos, como si todo lo acontecido después de él tuviera su origen en el propio Vaticano II. Es cierto que este no logró contener, a diferencia de lo que muchos esperaban, el proceso de deseclesialización que ya estaba en marcha. Pero al reconocer la existencia de una laicidad o secularidad legítima, liberó de falsos problemas la confrontación con los afanes de emancipación surgidos en especial después de 1968, estableciendo una suerte de «línea de contención», desde la que fue posible llevar a cabo con mayores posibilidades de éxito la confrontación con el laicismo y el secularismo, que entretanto se habían tornado intolerantes y agresivos. Se puede discutir sobre si el vaso está medio lleno o medio vacío.

Quien esté convencido de que la Iglesia y los concilios son guiados por el Espíritu de Dios no se dejará arrebatar la esperanza de que lo sembrado por el Concilio aún ha de brotar, al igual que la semilla sembrada en la tierra en otoño únicamente brota después de un frío invierno y luego solo da fruto al cabo de un lento crecimiento. Es posible aplicar a la Iglesia, mutatis mutandis, la antigua máxima campesina de que en invierno no hay que impacientarse, sino esperar serenamente. Ello puede preservarnos de volver a arar la tierra en una, por así decir, reforma de la reforma. O por expresarlo con la Biblia, hay que esperar hasta la siega, a fin de no arrancar con la cizaña también el trigo bueno (c£ Mt 13,29).

5. El enfoque actual: el problema de Dios

El Concilio habla de la Iglesia como Iglesia peregrina, que se encuentra en camino y precisa de continua renovación14. El aggiornamento conciliar, esto es, la modernización de la Iglesia y su tradición incluye cambio de mentalidad, renovación y reforma. Esto ha desencadenado una disputa intraeclesial entre «conservadores» y «progresistas». Tal controversia no nos ayuda ya a avanzar; ha sido dejada atrás por el desarrollo de los acontecimientos. El futuro de la Iglesia no se decide en si uno piensa de forma más conservadora o más progresista en este o aquel punto. El planteamiento se ha tornado más fundamental. No se trata de esta o aquella reforma, sino de la totalidad. Lo decisivo es el problema de Dios. Para muchos, Dios es hoy el gran ausente y desconocido15. Martin Buber habla del eclipse de Dios en nuestro tiempo16. La época del eclipse de Dios es también, sin embargo, la época de numerosos buscadores de Dios, de numerosas personas que están en camino como peregrinos y se ponen interiormente en marcha en actitud de búsqueda e interrogación.

La mayor dificultad a la hora de aproximarse al problema de Dios radica en el indiferentismo ampliamente extendido en la presente situación posmoderna. No solo el cristianismo, sino todos los «grandes relatos» y cosmovisiones, también el ateísmo, han devenido sospechosos y problemáticos para muchos de nuestros contemporáneos. Los ateos sinceramente convencidos de su posición constituyen hoy ya un golpe de fortuna pastoral. Con ellos al menos se puede discutir. El problema no lo representa tanto el ateísmo cuanto la indiferencia religiosa. Para muchos, Dios no parece tener ya ninguna utilidad a la hora de responder a los interrogantes de la vida. Ya no discuten sobre la fe, sino que se limitan a encogerse de hombros y decir: «No creo en nada y no echo nada en falta».

De ahí que muchos sacerdotes y laicos comprometidos hayan cedido al desaliento. Preocupados, se preguntan: ¿qué debemos hacer ahora? Una vuelta atrás nostálgica y restauradora serviría de tan poco como una mera operación de imagen, la mejora del prestigio social de la Iglesia y unas cuantas reformas, en sí del todo pertinentes. Y con más razón aún: el activismo frenético y la organización de eventos siempre nuevos que rápidamente se desvanecen como humo, lejos de suponer un avance, no pasan de ser movimientos circulares. Es como pisar el acelerador a fondo cuando el motor está en punto muerto.

Si es cierto que el problema de Dios representa el problema fundamental y que anunciar el mensaje de Dios es nuestra principal tarea, entonces no puede tratarse sino de conducir hacia una relación personal con Dios tanto a las personas que se llaman a sí mismas cristianas como a aquellas que de momento se encuentran tan solo en proceso de búsqueda. O expresado de forma tradicional: el reto consiste en suscitar en unas y otras la fe, la esperanza y la caridad. Karl Rahner lo plasmó hace años en una fórmula mil veces citada: «El cristiano del futuro será un "místico", es decir, una persona que ha "experimentado" algo, o no será cristiano»". Karl Rahner habla de la tarea de la mistagogía, de guiar a las personas hacia el misterio del Dios misterioso, inefable.

6. La nueva evangelización como programa

Me gustaría expresar este mismo objetivo con ayuda de un concepto de cuño bíblico que ha llegado a ser fundamental en el reciente uso lingüístico de la Iglesia: la «nueva evangelización». Este es, a mi juicio, el concepto clave y la visión para la pastoral de hoy y de mañana. Lo importante en la actualidad sigue siendo lo mismo que perseguía el apóstol Pablo en su actividad misionera, a saber, llevar a la gente desde los ídolos esclavizadores - de los que también hoy existen no pocos, si bien bajo formas distintas y

nuevas - al Dios vivo y verdadero, así como a la verdadera libertad de los hijos de Dios (cf Hch 14,15; 1 Tes 1,9).

Ya el papa Pablo VI, en su programática exhortación apostólica Acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo'>, caracterizó la evangelización como la auténtica identidad de la Iglesia". El papa Juan Pablo II convocó una y otra vez a la nueva evangelización20. En el escrito que yo considero su testamento pastoral, Al concluir el gran jubileo del año 2000', condensó este programa en tan solo tres palabras: «Repartire da Cristo» [Partir de nuevo desde Cristo]`. El Consejo de Conferencias Episcopales Europeas (CCEE) asumió gustosamente este tema`. Los obispos alemanes lo hicieron suyo en el otoño de 200424.

El programa Repartire da Cristo no es otra cosa que lo que desde siempre ha sido y debe ser el origen y el centro de la vida cristiana y eclesial. Es lo que Francisco de Asís le pidió al papa Inocencio 111, a saber, vivir según el Evangelio. A pesar de ello, este programa no les gusta a todos. Con entusiasmo lo han asumido sobre todo los nuevos movimientos espirituales; otros, en cambio, lo miran de reojo con recelo y lo tildan de reaccionario. Temen que la nueva evangelización no sea más que una nueva forma de la antigua indoctrinación y exigen reformas concretas. No obstante, antes de llevar a cabo reparaciones parciales, es necesario asegurar y consolidar los cimientos sobre los que descansa la casa que es la Iglesia. Pero la Iglesia no tiene otro fundamento que el Evangelio de jesucristo. Este es su fundamento, su fuente, su criterio permanente.

Solo una renovación que nazca del Evangelio puede conferirnos nuevo brío, nuevo aliento y nueva esperanza. La propia Iglesia debe ser evangelizada, a fin de poder evangelizar. Únicamente en virtud del Evangelio puede llegar a ser una «Iglesia que se edifica para el futuro»". Por eso, en el próximo capítulo nos preguntamos: ¿qué se quiere decir con «evangelización»? ¿Y con «nueva evangelización»?

# II

# ¿Qué significan «evangelio» y «evangelización»?

## 1. El mensaje profético del Antiguo Testamento

Con las palabras «evangelio» y «evangelizar» nos encontramos sobre la roca primitiva del testimonio bíblico26. Ya en los profetas veterotestamentarios y en los Salmos, el término «evangelio» designa un mensaje de consuelo, esperanza y alegría. En la situación humanamente sin salida que Israel vivía en el exilio babilónico y que parecía ser un incumplimiento de las promesas hechas a los patriarcas, el profeta Isaías anunció el Evangelio, esto es, la buena noticia de que el tiempo de la perdición y la condena había concluido y de que Dios iba a hacer realidad su reinado. Isaías proclamó que Dios había tomado en sus manos el destino del pueblo, transformándolo para bien. Era un mensaje imposible de creer desde un punto de vista meramente humano. Venía a decir que se puede confiar en Dios y sus promesas, y que es posible la esperanza contra toda esperanza (c£ Is 40,9; 52,7; véase también Sal 40,10; 68,12 passim).

El Evangelio es un mensaje contrafáctico que invierte la visión y el curso normal de las cosas y exige un cambio fundamental de mentalidad y de rumbo. No es resultado del cálculo humano, de la planificación y el quehacer de los hombres, ni resultado de la evolución natural o el progreso histórico, sino promesa de una acción divina con poder sobre la historia y no deducible de manera intramundana. De ahí que confiar en el Evangelio y entregarse a él requiera un cambio fundamental de mentalidad y apertura a nuevas posibilidades divinas que son mundana y humanamente inauditas.

Por lo que respecta al contenido, el Evangelio es el mensaje del advenimiento de la salvación mesiánica, que es prometida como reino de la paz, la justicia y la vida (c£ Is 9,1-6; 35; 49,9-50,1 60 passim). No se trata de un mensaje puramente interior y ajeno al mundo; asume anhelos y esperanzas profundamente humanos. Apuesta por el Dios oculto (c£ Is 45,15) y confía en que su señorío y su gloria quedarán al final históricamente demostrados y acreditados. Es la esperanza en Dios como un Dios de los hombres, un Dios liberador, sanador y amigo de la vida, un Dios que, en un mundo desquiciado, instaura una paz universal (salom) y un orden justo.

## 2. El Evangelio de jesucristo

El mensaje de los profetas alcanza su cumplimiento en jesucristo. En una situación en la que el pueblo, dejado en la estacada por sus gobernantes, vivía bajo el dominio de una potencia ocupante extranjera y las personas se encontraban empobrecidas y explotadas, Jesús hace suya la esperanza de los profetas y anuncia: «Hoy... se ha cumplido este pasaje de la Escritura» (Lc 4,20). Jesús define su misión con las palabras del profeta Isaías (cf. Is 61,1s), con evangelizare pauperibus, anunciar a los pobres la buena noticia (c£ Lc 4,18). El evangelista Marcos resume el mensaje de jesús como sigue: «Jesús se dirigió a Galilea a proclamar la buena noticia de Dios. Decía: "Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios. Arrepentíos y creed en la buena noticia"» (Mc 1,14s).

Para Jesús, el Evangelio no es una palabra que resuena sin eficacia alguna. Los relatos sinópticos de curaciones muestran que, en los milagros que Jesús realiza en los enfermos, las personas sufrientes y los atribulados de todo tipo, se cumple a modo de anticipación la promesa del Evangelio de la venida del reinado de Dios, y el reino de la paz y de la vida irrumpe ya aquí y ahora. Así pues, el Evangelio es el cumplimiento - que sobrepasa todas las expectativas - de los más profundos anhelos humanos de salvación e integridad del mundo y del hombre, así como de una vida signada por la justicia, la paz y la libertad. De este modo, «reino de Dios» y «vida» son términos intercambiables en los sinópticos (c£ Mc 9,43.45; 10,17; Lc 18,18)27.

En la medida en que en el Evangelio se anuncia el venidero reinado de Dios, este se hace presente en el mundo y activo en la historia. En tanto en cuanto es proclamado, el Evangelio del reino de Dios como vida, justicia, libertad, reconciliación y paz (salom) se convierte en una fuerza que transforma y renueva el presente e impulsa dinámicamente hacia el futuro. El reino de Dios no se puede «hacer» ni organizar ni establecer por medio de la violencia. Es exclusivamente un don de Dios. Pero también es tarea del ser humano. No llega obviando las cabezas y los corazones de las personas. Dios nos ha creado y se toma en serio nuestra libertad. Así, el Evangelio de jesús no es una cómoda almohada* ni un consuelo barato. Nos libera para que ejerzamos nuestra libertad poniéndola al servicio de Dios y de los demás. Martin Buber habla de una historia que acontece y se desarrolla entre Dios y el ser humano28.

En este sentido puede leerse en el sumario del inicio del Evangelio de Marcos: «Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). «Conversión» significa cambio radical de rumbo en la orientación global de la vida. Las bienaventuranzas del Sermón de la montaña expresan la nueva orientación. En contra de toda expectativa humana normal, los bienaventurados no son los ricos, los felices y los poderosos, sino los pobres, los que lloran y los perseguidos (cf. Mt 5,3-12; Lc 6,20-26). De ahí que la fe signifique más que

el tener por verdaderos determinados enunciados; quiere decir que la persona en su totalidad se deja atrapar por el mensaje de Jesús. Una fe así infunde franqueza para llamar «Padre» a Dios y aceptar al prójimo como hermano o hermana. A quien cree de este modo en Dios, para el que todo es posible (c£ Mc 10,27; 14,36), también todo le resulta posible (c£ Mc 9,23). Participa de la omniposibilidad y la omnipotencia divinas. Es capaz de mover montañas (cf. Mc 11,23) y de fermentar la masa del mundo al igual que una pizca de levadura fermenta una artesa entera (c£ Mt 13,33).

Lo realmente nuevo y escandaloso del Evangelio de jesús es que este vinculara el Evangelio del advenimiento del reino de Dios a su propia venida: con él y a través de él viene Dios al mundo. Esto se hace patente en la respuesta que jesús da a la pregunta de los discípulos del Bautista: «¿Eres tú el que había de venir o tenemos que esperar a otro?». A esta pregunta responde el Nazareno citando las promesas proféticas y asegurando que se cumplen en su persona (cf. Is 26,19; 29,18; 35,5s). Y luego añade: «¡Y dichoso el que no tropieza por mi causa!» (Mt 11,2-6; c£ asimismo Lc 7,18-23). Según esto, el escándalo radica en que la promesa escatológica universal de la venida de Dios se cumple en esta persona concreta, cuyos parientes son conocidos y que procede de Nazaret, una localidad a la sazón irrelevante (c£ Jn 1,46). El es el reino de Dios en persona (autobasileía)29.

A la vista de esta vinculación del advenimiento del reino de Dios con la venida de jesús, no supuso en realidad ninguna ruptura que, después de la Pascua, el anuncio del Evangelio del reino de Dios se convirtiera en el Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios (c£ Mc 1,1; Rom 1,9; 2 Cor 2,12; 9,13 passim). Pues por medio de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, Dios había demostrado definitivamente su señorío sobre las potencias del mal y de la muerte. Así, en el Nuevo Testamento el Evangelio se transforma en Evangelio de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (cf. en especial 1 Cor 15,1-5). Ese evangelio es el fundamento de nuestra esperanza. Puesto que fue Dios quien resucitó a Jesucristo, el mensaje pospascual, a pesar de todo su cristocentrismo, no deja de ser teocéntrico. Es anuncio del resplandor divino del rostro de Cristo (c£ 2 Cor 4,6.15).

«Evangelio de Jesucristo» puede significar dos cosas: Evangelio de Jesucristo, de su muerte y resurrección (genitivus obiectivus); y Evangelio en el que Jesucristo, a través del Espíritu Santo, se hace presente y se comunica a sí mismo de modo salvíficamente eficaz en la Iglesia y en el mundo como el Señor ensalzado (genitivus subiectivus). Así, en el anuncio del Evangelio, Jesucristo no es, en último término, objeto, sino el verdadero sujeto. Es el actor principal y el auténtico promotor de la evangelización. En

esta se anuncia y comunica él mismo.

La acción salvífica de Dios en Jesucristo y a través de Jesucristo, en su muerte y resurrección, es el centro del Evangelio y, al mismo tiempo, el escándalo del mensaje cristiano. Pablo habla del escándalo de la cruz, del que dice que bajo ningún concepto puede ser vaciado (c£ 1 Cor 1,18-31). El cuarto evangelio expresa el es cándalo afirmando que el Logos eterno - en quien todo ha sido creado y quien es luz y vida en todo lo que existe - se ha hecho carne débil en jesús (cf. Jn 1,14). En su encarnación, jesucristo es el universale concretum: en cuanto el absolutamente singular constituye al mismo tiempo la realidad universal.

Esta coincidencia de singularidad y universalidad es el escándalo del mensaje cristiano. Es escándalo para los judíos, necedad para los griegos (c£ 1 Cor 1,23). En este carácter escandaloso radica la identidad distintiva del anuncio cristiano y de la fe cristiana, que no debemos eludir en el diálogo interreligioso con judíos y paganos. No es posible pasar de largo ante ella. La adaptación a lo que en estos momentos gusta y está de moda no es un programa válido para la evangelización.

3. La evangelización como misión de los discípulos de jesús

Ya durante su actividad terrena, jesús envió a sus discípulos a anunciar el Evangelio del venidero reino de Dios, corroborándolo por medio de hechos prodigiosos (cf. Mt 10,7; Lc 9,2.6; 10,9.11). El Resucitado amplía el encargo de anunciar el reino convirtiéndolo en este mandato: «Id a hacer discípulos entre todos los pueblos» (Mt 28,19). En el apéndice del Evangelio de Marcos, Jesús confía a sus discípulos la misión de anunciar el Evangelio a todas las criaturas (c£ Mc 16,15).

Según los Hechos de los Apóstoles, los discípulos hicieron suyo este encargo después de Pentecostés. Sobre todo Pablo se sabe elegido como apóstol para anunciar la buena noticia (cf. Rom 1,1.9; 1 Cor 1,17). Se sabe siervo y enviado de jesucristo, quien a través de él exhorta: «Dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5,20). Sin embargo, las comunidades del apóstol no son solo receptoras del Evangelio, sino también mensajeras de él. Pues la palabra de Dios no está escrita con tinta ni en losas de piedra, sino en nuestros corazones por obra del Espíritu de Dios. Por eso, además de carteros, somos carta de Cristo en el Espíritu Santo (c£ 2 Cor 3,3).

Tal evangelización es posible únicamente en la «fuerza de lo alto», esto es, en la fuerza del Espíritu Santo (c£ Lc 24,27-29; Hch 1,8). Solo en la medida en que fueron

alentados y fortalecidos por el Espíritu de Pentecostés, se atrevieron los apóstoles a salir del ce náculo, en el que al principio se habían refugiado temerosos, y a anunciar a jesús como el Mesías ungido por Dios (cf. Hch 2). Asimismo, en adelante es el Espíritu Santo quien, a tenor de los Hechos de los Apóstoles, dirige la misión. Es él quien sin cesar le abre nuevas puertas (cf. Hch 16,6-8; 2 Cor 2,12). También según Juan está la misión de los discípulos vinculada con el envío del Espíritu Santo (c£ Jn 20,21s). El es el verdadero protagonista de la misión.

Por consiguiente, la misión no es un asunto de acción y organización. Es una tarea espiritual. Solo una Iglesia colmada del Espíritu de Dios está en condiciones de misionar. Pero una Iglesia movida por el Espíritu Santo tampoco puede sino salir y dar testimonio del Evangelio al mundo entero. A una Iglesia así nunca le puede interesar únicamente su autoconservación y el mantenimiento del statu quo. Una Iglesia que no percibiera ni realizara ya el encargo de evangelizar, que no se sintiera urgida a hacerlo, no sería ya la Iglesia de Jesucristo. La Iglesia es, por naturaleza, misionera3o

4. El Evangelio como mensaje de vida, justicia y libertad

Las distintas tradiciones neotestamentarias expresan el contenido del Evangelio de diverso modo. En el cuarto evangelio se interpreta el mensaje del reino de Dios como mensaje de vida. Para el Evangelio de Juan, la vida es el bien salvífico por excelencia (c£ Jn 5,40; 6,33; 12,50; 17,2). Jesús dice de sí mismo que ha venido para que [los hombres] tengan vida y la tengan en abundancia (c£ 10,10); él puede saciar definitivamente la sed de vida del ser humano (cf. 4,13s). En efecto, él mismo es el camino, la verdad y la vida (c£ 14,6). Pues en él se manifiesta aquel en el que todo ha sido creado y que es luz y vida en todo lo que existe (c£ 1,4). Así, él es la luz de la vida y del mundo (cf. 3,19; 8,12). En él se nos regala la comprensión de la vida, purificada y consumada. Aunque el término «Evangelio de vida» no aparece en los escritos joánicos, 1 Juan habla recapituladoramente de la «palabra de vida» (c£ 1 Jn 1,1; véanse también Jn 6,68; Flp 2,16).

En Pablo son otros conceptos los que ocupan el lugar del jesuánico «Evangelio del reino de Dios». En Romanos y Gálatas, Pablo habla del Evangelio en el que por la fe se ha revelado la justicia de Dios para que se crea en ella (cf. Rom 1,17). Pablo no se refiere a la justicia que da a cada cual lo que le corresponde. Tampoco habla de la justicia retributiva. Lo que a él le interesa no es la justicia que merecemos por nuestras buenas o malas acciones, sino la justicia inmerecida, que Dios nos concede con independencia de nuestros méritos, por pura gracia, en virtud de la redención acontecida en Cristo Jesús (c

£ 3,24). Solo ella nos hace justos a los ojos de Dios (cf. 3,26).

La justificación obrada por Dios libera de la sobreesforzada autojustificación, de la egolatría y la infatuación. En la medida en que justifica a los pecadores, Dios llama a la existencia a lo que no es y nos transforma en una nueva creación (cf. Rom 4,18; Gál 6,15). Merced a ello estamos en paz con Dios, obtenemos acceso a su gracia y podemos esperar en medio de la tribulación la gloria de Dios (c£ Rom 5,1-3).

Pablo puede caracterizar su mensaje también como mensaje de libertad y de nueva vida a partir de la libertad (c£ Gál 5,1-12). De nuevo, no se trata de la libertad que «tenemos» y reclamamos para nosotros. Según Pablo, la libertad no se tiene sencillamente. Ni tampoco se toma sin más. La libertad es libertad regalada, libertad para la que Cristo nos ha liberado (c£ Gál 5,1.13).

En concreto, la libertad es libertad de la vida caída en el pecado, libertad de una vida esclavizada al afán de riqueza, poder, fama y lujuria. La libertad es ante todo libertad del estar abocados a la muerte y libertad del miedo a la futilidad y la caducidad de la vida en la muerte. Por último, la libertad es libertad de la ley, pues la libertad libera de la terrible y desmesurada exigencia de querer y deber conseguir la propia salvación por medio de las buenas obras.

Para Pablo, lo anterior no tiene nada que ver con un libertinaje que ignora toda ley. Este malentendido de la libertad no es exclusivo de nuestros días. Se encuentra ya en el lema de los entusiastas corintios: «Todo me está permitido» (1 Cor 6,12; 10,23). Pablo le contrapone este otro lema: «Todo me está permitido, pero no todo conviene» (1 Cor 6,12; 10,23). Realmente libre solo es aquel que está libre también de sí mismo, de su egomanía, de su egoísmo obsesivo. Por eso, la libertad cristiana nunca es únicamente «liber tad de», sino también, al mismo tiempo, «libertad para», a saber, libertad para Dios (c£ Rom 6,11) y libertad que se hace eficaz en el amor (cf. Gál 5,13), esto es, libertad para los otros. La libertad cristiana es tan libre que es capaz de superarse a sí misma y prestar atención al hermano. Así, el amor es el cumplimiento cabal de la ley (cf. Rom 13,10).

El mensaje del don de la nueva libertad y la nueva vida recibido de Dios en jesucristo posibilita la verdadera realización de la vida y la verdadera felicidad en la vida. Este mensaje no le quita nada al ser humano; antes bien, le da todo: vida, libertad, amor, confianza y esperanza. Le concede la franqueza (parresía) necesaria para invocar a Dios con toda confianza como «Abbá, Padre» (cf. Rom 8,15; Gál 4,6) y la certeza de que

nada puede separarnos del amor de Dios (cf. Rom 8,38s). Así pues, también para Pablo es el Evangelio un mensaje de esperanza. Permite respirar hondo y cobrar nuevo ánimo. Es salvación impregnada de esperanza (cf. Rom 8,24).

5. El Evangelio en la tradición viva

Todo lo dicho hasta ahora muestra que el Evangelio del reino de Dios, de la vida, la justicia y la libertad no es un sistema de enunciados de fe ni preceptos morales y mucho menos un programa político o de política eclesiástica. El Evangelio es, «de parte de Dios y delante de Dios en Cristo» (c£ 2 Cor 2,14-17, aquí v. 17), un nomen actionis, esto es, algo que acontece y se desarrolla históricamente. Es palabra que se pronuncia en el Espíritu Santo y acaece históricamente, palabra eficaz que opera aquello que designa (cf. Heb 4,12s). Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje se podría hablar de una acción lingüística performativa.

Así y todo, el Evangelio no se limita a ser algo que acontece. También se expresa en formulaciones doctrinales. Esto no es lo que más tarde se dio en llamar un «desarrollo protocatólico». El propio Jesús se desempeña como rabí y es calificado de rabí, o sea, de maestro (didáskalos). Así, en los evangelios se habla con frecuencia de enseñar (didaskeín) y de enseñanza [didaché] (c£ Mc 1,21s.27; 2,13; 4,1 passim).

Esto lo confirma también Pablo, quien con frecuencia hace suyas formulaciones confesionales que ha asumido ya de la tradición y de las que afirma que es necesario conservar la literalidad del Evangelio que él ha anunciado (cf. 1 Cor 15,2). En la Carta a los Romanos habla del «Evangelio de su Hijo [el de Dios]» y explica esta afirmación por medio de un antiguo enunciado de fe en tanto en cuanto añade: «Nacido por línea carnal del linaje de David y, a partir de la resurrección, establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder» (Rom 1,3s). Más claro todavía es 1 Cor 15,1-5. Allí se refiere Pablo al Evangelio de la muerte y la resurrección citando una fórmula adoptada de la tradición: «Ante todo, yo os transmití lo que había recibido». Tales formulaciones confesionales aparecen asimismo en otros pasajes de sus cartas (cf. Rom 10,9; Flp 2,6-11 passim). Y en las Cartas Pastorales, el Evangelio es caracterizado con todas las letras como «sana y buena enseñanza» (1 Tim 1,10s; véanse también 1 Tim 4,6; Tit 1,9 passim), que se condensa en fórmulas doctrinales (cf. 2 Tim 2,8-13 passim)31

Tampoco para la tradición posterior existe contradicción entre Evangelio vivamente anunciado y confesiones doctrinales. El término «tradición» tiene siempre un doble significado. Denota, por una parte, el contenido de la tradición: aquello que es transmitido

(id quod traditur); y por otra, la comunicación viva a través de la que se lleva a cabo la transmisión de dicho contenido (id quo traditur). Solo por medio del proceso de tradición (o transmisión) nos resulta accesible el contenido de la tradición. Según esto, ambas acepciones están indisolublemente entrelazadas y engastadas una en otra. Eso significa que la fe condensada en una proposición de fe debe ser vivificada y actualizada sin cesar en el anuncio vivo. La tradición ha de ser entendida como tradición viva. A la fe transmitida se mantiene uno fiel no repitiéndola sin más, sino haciéndola valer de forma siempre nueva, joven y fresca en el Espíritu Santo32.

Con ello se hace patente otro punto: la fe es siempre mi fe personal; sin embargo, en cuanto tal, está en armonía con la historia de fe - animada por el Espíritu Santo - de la comunidad creyente que es la Iglesia. A la inversa, la fe debe cobrar vida sin cesar en cada creyente y en cada época de la Iglesia. En consecuencia, las pri mitivas fórmulas de fe no rezan: «creo», sino «creernos»`. La fe vivamente testimoniada y vivida de la comunidad creyente que es la Iglesia de todos los tiempos es la carta de invitación que Dios dirige al mundo (c£ 2 Cor 3,2s).

Según Pablo, el anuncio del Evangelio es un ministerio sacerdotalmente litúrgico (c£ Rom 15,16) que lleva a la liturgia de la fe (cf. Flp 3,17). El anuncio no persigue, en el fondo, multiplicar el número de fieles, sino acrecentar la alabanza de Dios en el mundo (cf. 2 Cor 4,15). Así, todo credo es un texto litúrgico y, en cuanto tal, doxología, alabanza de los prodigiosos hechos de Dios. Se trata de un acontecimiento litúrgico. La Iglesia debe actualizar por medio del recuerdo y vivificar con presencia de ánimo el Evangelio de generación en generación no solo a través de la palabra, los hechos y su vida entera, sino, sobre todo, a través de la liturgia, a fin de intensificar la alabanza de Dios y hacer presente el venidero reino de Dios.

## 6. María: tipo y patrona de una Iglesia evangelizadora

Si buscamos en el Nuevo Testamento ejemplos de semejante anuncio del Evangelio, tropezamos en primer lugar con los apóstoles y los discípulos de los apóstoles, así como con algunos personajes femeninos, sobre todo María de Magdala, quien, como primera testigo de la resurrección (c£ Jn 20,11-18), recibió el título de «apóstol de los apóstoles». Sin embargo, ningún personaje neotestamentario es más adecuado para servir como ejemplo, modelo y tipo de la evangelización que la Virgen María, Madre de Dios34

Ya en el pasaje de la Anunciación nos es presentada María como la oyente de la palabra de Dios. Se abre por completo al mensaje que le comunica el ángel y está

dispuesta a ponerse al servicio del mensaje escuchado y acogido en la fe. Al principio no sabe cómo habrá de suceder todo, pero sí sabe que para Dios nada hay imposible. Así, movida por el Espíritu Santo, primero acoge la palabra de Dios en su corazón y luego en su seno maternal (cf. Lc 1,28-38). No la guarda para sí, sino que la lleva a su prima Isabel y canta en el magníficat la alabanza de Dios, que con el tiempo se convertiría en el himno de alabanza de la Iglesia (cf. Lc 1,46-55). Todo lo escuchado lo conserva y medita en su corazón (cf. Lc 2,19.51) y exhorta a otros a hacer lo que les ordene jesús (c £ Jn 2,5). Así, lejos de ponerse ella misma en el centro, su persona remite por completo a jesucristo.

Nada se le regala en el camino de la fe. Debe buscar a su hijo de doce años y, cuando lo encuentra al cabo de tres días en el templo hablando con los doctores de la ley, no tiene más remedio que asumir que él, en el fondo, no le pertenece, sino que pertenece a «su» Padre (cf. Lc 2,41-51). Es pospuesta por segunda vez en las bodas de Caná (cf. Jn 2,4) y por tercera vez cuando los familiares de Jesús -y probablemente también ella - acuden con la intención de llevárselo a casa (c£ Mc 3,31-35). Pero, fiel y valiente, María conserva la fe incluso al pie de la cruz de su hijo. Allí deviene tipo del discipulado y madre de los discípulos de Jesús, representados por Juan (cf. Jn 19,25-27). Por último, la encontramos en el círculo de apóstoles y mujeres que habían acompañado a Jesús durante su actividad terrena, orando con ellos por la llegada del Espíritu Santo, quien en Pentecostés impulsa definitivamente la evangelización y en adelante la acompaña, dirige y anima (c£ Hch 1,14). Así, María es tipo y patrona de una Iglesia evangelizadora.

## 7. Una primera recapitulación

Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento nos brindan una receta de cómo debemos y podemos evangelizar en la actualidad. Pero sí que nos ofrecen orientaciones básicas. Nos dicen: la evangelización es la identidad de la Iglesia, ella es lo que hace que la Iglesia sea Iglesia. Con todo, quien quiera evangelizar debe primero ser evangelizado y cautivado por Jesucristo, para así poder divulgar la felicidad de ser cristiano, para poder testimoniar esa felicidad a otros de forma invitadora y atrayente, pues de lo que rebosa el corazón habla la boca. «Creemos y por eso hablamos» (2 Cor 4,13). Por tanto, la evangelización no es primordialmente un asunto de organización y administración, sino de testimonio personal (martyría), de testimonio tanto de palabra como de vida. La evangelización tiene forma testimonial, martirial.

Por otra parte, la evangelización es glorificación de Dios y servicio en pro de la vida de las personas. Uno y otro aspecto no pueden ser separados, pero tampoco

identificados. Del Evangelio no se debe hacer un programa de mejora del mundo; asimismo, no es legítimo entenderlo como un mensaje meramente interior, espiritual. Como fuerza divina que es tiene virtud para transformar el mundo y corregir sus imperfecciones. En cuanto tal, suscita esperanza más allá de todo lo humanamente esperable y todo lo humanamente factible. Merced a la confianza en Dios sabemos que lo que acontece por amor nunca es en balde, de suerte que nunca resulta vano hacer el bien. Pues solo el amor permanece para siempre (cf. 1 Cor 13,8.13).

Allí donde se viven la fe, la esperanza y el amor, allí surgen parroquias y comunidades que son oasis de vida y atraen a las personas, espacios donde uno puede respirar hondo, donde puede sentirse acogido y en casa. Así, la evangelización acontece de forma tanto centrífuga como centrípeta. Sale al encuentro de las personas en los caminos y veredas (cf. Lc 14,23) e invita a quienes buscan y se interrogan, a los atribulados y agobiados: «Venid y ved» Un 1,39).

Por último, el Evangelio es la Sabiduría de Dios manifestada en Jesucristo. De ahí que la proclamación del Evangelio sea un culto racional [logiké latreía] (c£ Rom 12,1). Los creyentes hemos de dar razón de la esperanza que habita en nosotros. En el texto griego se dice con mayor precisión: la fe debe estar dispuesta a la apología (apología), esto es, tiene que exponer la lógica de fe inmanente a la fe (cf. 1 Pe 3,15). Es la propia fe la que busca comprender y es, por tanto, una fe inteligente35.

De qué modo puede llevarse esto a cabo lo mostró Pablo en sus conversaciones con filósofos epicúreos y estoicos en la plaza pública de Atenas y en su discurso del Areópago (cf. Hch 17,16-34). Tampoco hoy es necesario anunciar el Evangelio a escondidas. No hay por qué temer a la publicidad de las calles y plazas y conviene prestarse al intercambio intelectual y el debate en los areópagos de nuestra época, como puedan ser las academias, universidades y círculos literarios. Una Iglesia que se vuelque de nuevo en la misión debe ser, como lo fueron las escuelas monásticas y catedralicias de la temprana y alta Edad Media y hasta la secularización acontecida a comienzos del siglo XIX, sustentadora y promotora de la cultura y de la ciencia.

# III

# El surgimiento del concepto de «nueva evangelización»

## 1. Del Evangelio como anuncio al Evangelio como documento

La comprensión del Evangelio como palabra viva, dinámica y anunciada en la que Jesucristo se comunica a sí mismo en el Espíritu Santo ha permanecido siempre y permanece hasta hoy viva sobre todo en la liturgia. En la liturgia solemne, el evangeliario se lleva al ambón entre velas y humo de incienso. El Evangelio no es proclamado sin más, sino cantado y saludado con la invocación: Laus tibi Christe [Gloria a ti, Señor Jesús]. Semejante veneración hace patente que el Evangelio no es un libro, sino que el propio Señor se hace presente y nos habla en la palabra del Evangelio.

La comprensión del Evangelio como una magnitud viva y colmada del Espíritu se ha conservado viva también en los grandes teólogos. Ello se advierte sobre todo en los escritos del obispo mártir Ireneo de Lyon, que vivió en el siglo II. Siguiendo al apóstol Pablo, Ireneo afirma que la palabra de Dios ha sido escrita sin tinta en los corazones por el Espíritu Santo36. Especialmente marcada aparece esta concepción en Orígenes, el gran e influyente autor eclesiástico de Oriente37. Todavía Tomás de Aquino habla, siguiendo la estela de Agustín, de la nova lex evangelii y afirma que esta consiste en la gratia Spiritus Sancti quae datur per fidem Christi [la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo]`. Esta corriente de tradición vuelve a encontrarse en uno de los precursores de los movimientos de renovación eclesiológicos y ecuménicos del siglo XX, en la obra de juventud de Johann Adam Móhler, el gran teólogo de Tubinga: Die Einheit in der Kirche". Móhler habla del Evangelio vivo que ha cobrado forma permanente en los cuatro evangelios, si bien no se agota en ellos40

También Martín Lutero entiende el Evangelio como acontecimiento. Para él, Evangelio no significa sino «una homilía y un grito sobre la gracia y la misericordia divina merecida y conquistada por el Señor Jesucristo con su muerte»41. Para Calvino, el Evangelio es «la proclamación pública de la gracia que nos ha sido ofrecida en Cristo»42. Así pues, los reformadores hacen valer enérgicamente el carácter de anuncio e interpelación del Evangelio. En el sentido del Evangelio anunciado, la pura doctrina evangelii es, para ellos, centro y criterio de la Iglesia43

Pero ya pronto el Evangelio vivamente anunciado se convirtió en el Evangelio como libro o en los cuatro evangelios como libros evangélicos: el anuncio (Kunde) devino documento (Urkunde)44. En la ortodoxia protestante del siglo XVII, el Evangelio vivo se transformó en un género de escritos bíblicos, en un libro o, lo que viene a ser lo mismo, en los cuatro evangelios. Así, a la ortodoxia protestante y a su comprensión del principio de la sola Scriptura se le pudo reprochar que, aun cuando rechazaba al papa, había erigido a la Biblia en una suerte de papa de papel, haciendo de la teología una seca y polvorienta erudición libresca. Finalmente se incurrió incluso en la idea de caracterizar al cristianismo, junto con el judaísmo y el islam, como religión del Libro.

2. El redescubrimiento del Evangelio vivo en la Iglesia protestante y en la católica

Por parte protestante, el redescubrimiento del Evangelio vivo, anunciado y creído se produjo sobre todo en los movimientos de despertar religioso (Erweckungsbewegungen) que surgieron tanto del metodismo como del pietismo. Tales movimientos perseguían y persiguen un despertar del anquilosado cristianismo. Su objetivo era despertar o revivir a los cristianos «muertos», es decir, justo lo que en nuestros días llamamos nueva evangelización45. Los movimientos de despertar religioso, que hoy significativamente se denominan «evangelicales» o «evangélicos», devolvieron a la vida el concepto y la praxis de la nueva evangelización. En la actualidad son los «evangelicales» y las nuevas comunidades carismáticas quienes - en mayor medida que las grandes Iglesias, por desgracia demasiado ocupadas consigo mismas - mantienen viva la idea de misión.

En la Iglesia católica ha habido siempre predicadores itinerantes que han sabido cómo sacudir al pueblo y han abogado por una renovación de la Iglesia y de los cristianos. Piénsese si no en Bernardo de Claraval, Domingo de Guzmán y su orden de predicadores, Antonio de Padua, Abrahán de Santa Clara, Vicente Ferrer, Pedro Canisio y otros. También hay que mencionar importantes personajes femeninos: Hildegarda de Bingen, Brígida de Suecia, Catalina de Siena y muchas otras. A raíz del concilio de Trento surgió la práctica de las misiones populares. Se llevaban a cabo con regularidad en todas las parroquias. A tal fin, Alfonso María de Ligorio fundó la orden de los redentoristas. Las misiones populares contribuyeron a la renovación de la fe y a la recuperación de numerosos cristianos alejados de la Iglesia y de la vida creyente46

Por desgracia, después del Concilio se abandonó en gran medida esta praxis o se reemplazó por otras formas, como, por ejemplo, la renovación comunitaria. En la actualidad, sin embargo, está renaciendo. Así, recientemente se han llevado a cabo misiones en diversas metrópolis europeas, también en algunas ciudades alemanas e

incluso en localidades más pequeñas, siempre con éxito. No se puede sino esperar que estos ejemplos creen escuela y que lo que en su día representaron las misiones populares sea retomado y desarrollado bajo una nueva forma.

El término «evangelización» ha estado presente desde el principio en el movimiento ecuménico. En efecto, fue el Congreso Misionero Mundial celebrado en Edimburgo en 1910 el que dio impulso al moderno movimiento ecuménico. Los misioneros allí reunidos llegaron unánimemente a la convicción de que la división del cristianismo era el impedimento más importante para la misión universal". Así, la evangelización es el tema ecuménico por excelencia (Viser 't Hooft). De ahí que el moderno movimiento ecuménico no sea un fin en sí; antes bien, quiere contribuir a que se haga realidad la oración de jesús: «Que todos sean uno... para que el mundo crea que tú me enviaste» (Jn 17,21). Por eso, también el movimiento ecuménico está al servicio de la nueva misión. Si damos testimonio conjuntamente, nuestra voz será más creíble.

3. El avance conciliar y posconciliar

El concilio Vaticano II (1962-1965) asumió oficialmente los conceptos «evangelizar» y «evangelización». En ello pudo echar la vista atrás a una larga tradición y servirse de los resultados más recientes del movimiento bíblico. Así, por ejemplo, en la constitución sobre la revelación, la Dei verbum, el concepto «evangelio» ocupa el centro. La evangelización acontece a través de la palabra, los hechos, las instituciones y la entera vida de la Iglesia48. Lugar privilegiado del anuncio del Evangelio es la liturgia49. Dar testimonio del Evangelio corresponde de manera especial a los obispos50. Los laicos deben impregnar su concreto mundo de la vida con el espíritu del Evangelio51 y hacer de él fermento de fraternidad, unidad y paz en el mundo52. En este contexto formula el Concilio la muy citada frase: «La Iglesia peregrina es, por su naturaleza, misionera»".

Esta comprensión de la evangelización se abrió paso plenamente en la exhortación apostólica del papa Pablo VI Acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo54. En este escrito de gran visión de futuro, Pablo VI llega incluso a afirmar: «Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda»55. Esto es casi una definición. Pero el papa Montini va aún más lejos y desarrolla a partir de ahí todo un programa de renovación intraeclesial. Dice lo siguiente: la Iglesia, que nace de la evangelización y existe para la evangelización, también debe ser evangelizada sin cesar56. Solo una Iglesia que se renueva a sí misma puede renovar a otros. De ahí que la nueva evangelización comporte asimismo una nueva inculturación del Evangelio. Pues la ruptura entre el Evangelio y la cultura es el drama de nuestro

tiempo57.

La Evangelii nuntiandi desencadenó un alud. La palabra clave «evangelización» se asumió especialmente en Latinoamérica. Fue incorporada al documento conclusivo de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla: La evangelización en el presente y el futuro de América Latina (1979), y vuelve a encontrarse en el reciente documento de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe, celebrada en Aparecida (2007). Desde Puebla, la evangelización se asocia con la opción preferencial por los pobres y los jóvenes. Tanto el término como el asunto de la evangelización son tratados luego en numerosos sínodos y conferencias episcopales, en especial en los documentos del Consejo de Conferencias Episcopales Europeas (CCEE). Así, «evangelización» ha devenido una palabra clave para la Iglesia en Europa.

El tema de la evangelización se convirtió en elemento fijo de los mensajes de Juan Pablo II58. Ello ocurre de la forma más extensa y detallada, con ayuda del concepto de «misión», en la encíclica que dedicó a la misión: Sobre la permanente validez del mandato misioneros. La encíclica expone que en la actualidad la misión está todo menos concluida. La Iglesia se encuentra más bien al comienzo de una nueva época de misión. La misión ya no se dirige solo a determinados ámbitos geográficos en los que el Evangelio todavía no ha echado raíces o apenas lo ha hecho; también se dirige a nuevos mundos y ambientes sociales, a ámbitos de la cultura que se han alejado del Evangelio. El papa polaco distingue tres situaciones: la primera misión (missio ad gentes), que se lleva a cabo allí donde el Evangelio aún no es conocido; luego, la actividad pastoral ordinaria, que tiene lugar allí donde la Iglesia está organizada ya en parroquias y dispone de estructuras sólidas; y por último, la nueva evangelización en países tradicionalmente cristianos en los que grupos enteros de bautizados han perdido la fe viva, dejando de entenderse a sí mismos como miembros de la Iglesia y alejándose de Cristo y del Evangelio60. Los límites entre estas tres situaciones son, por naturaleza, fluidos. La misión ad intra es signo creíble de -y estímulo para - la misión ad extra61. Y a la inversa, muchas de las dificultades con las que tropieza la misión ad extra tienen su causa en la falta de fervor, la fatiga y la acomodación, en el desinterés y la escasa complacencia en la fe62.

El empeño específico del papa Benedicto XVI consiste en colmar la nueva evangelización con el kerigma cristológico63. A su juicio, la nueva evangelización tiene su lugar privilegiado en la liturgia; a partir de ella debe penetrar la totalidad de la existencia y todos los ámbitos de la vida tanto privada como pública.

La nueva evangelización es el camino para recontextualizar la herencia apostólica que hizo que Europa llegara a ser Europa y que ahora esta corre peligro de perder. Con la nueva evangelización, la Iglesia quiere - a la vista del desafío de la moderna secularización- volver a hacer valer su «causa» más distintiva, esto es, el Evangelio de jesucristo, aportando sus puntos de vista a las controversias de la época. No estamos hablando de una campaña de reconquista ni de una recuperación de modelos históricamente superados, como, por ejemplo, el del «Occidente cristiano»; se trata de un proceso espiritual, de abrir ya en el presente la fe al futuro y de ser, con la renovación de la vida cristiana y eclesial, levadura para la renovación del mundo.

# IV

## La nueva evangelización como respuesta a una nueva situación

### 1. De la primera evangelización a la nueva evangelización

El hecho de que en la actualidad no hablemos de evangelización sin más, sino de «nueva evangelización», se debe a que con ello damos respuesta a una nueva situación. Mientras que sobre todo en grandes zonas de Asia todavía hay que llevar a cabo la primera evangelización, esto es, hacer que por primera vez se escuche el Evangelio -y crear espacio para él - en las antiguas y muy desarrolladas culturas de aquel continente, en Europa y, de otro modo, en América Latina nos encontramos con países que ya tienen a sus espaldas la primera evangelización y una larga historia marcada por el cristianismo, pero que luego se han alejado en gran medida de este y necesitan una nueva, una segunda evangelización64

La segunda evangelización no es una repetición de la primera. Es una nueva evangelización, pues acontece en una situación que ha cambiado con respecto a aquella en la que se realizó la primera evangelización. La situación en la que tuvo lugar esa evangelización inicial estaba signada por la religión. La evangelización tenía entonces puntos de enganche. El apóstol Pablo los aprovechó de modo ejemplar en su discurso del Areópago, enlazando expresamente con la pregunta por el Dios desconocido: «Al que veneráis sin conocerlo, yo os lo anuncio» (Hch 17,23).

De ahí surgió una síntesis llena de tensión entre la cultura grecorromana y el cristianismo. A pesar de las olas migratorias, los monjes consiguieron transmitir esta antigua tradición cristiana, anudándola con elementos germánicos, a la incipiente Europa durante la temprana y alta Edad Media. Testigos en gran medida visi bles de esta cultura cristiana siguen siendo hasta hoy en especial las catedrales románicas y góticas que se pueden admirar en el centro de todas las antiguas ciudades de Europa. Quien niega las raíces cristianas de la cultura europea únicamente puede hacerlo en contra de hechos patentes para cualquiera.

La historia de Europa, sin embargo, no es solo una historia de santos, sino también una historia de culpa. Europa ha traicionado con frecuencia su legado: en las cruzadas; en las guerras de religión, en las que luteranos, reformados (calvinistas sobre todo) y

católicos se enfrentaron entre sí y llevaron a Europa al borde de la ruina; en la persecución de herejes y brujas; en la historia de la colonización, que también fue una historia de la explotación; en las dos guerras mundiales, que precipitaron al mundo entero en la desgracia; en los dos grandes sistemas totalitarios del siglo XX, el nacionalsocialismo y el comunismo, desdeñadores de Dios y de los seres humanos; y por último, en la Shoah, el asesinato estatalmente planificado y perpetrado de seis millones de judíos en el centro de Europa. La secularización moderna es una reacción a esta ambivalente historia de Europa. Es una consecuencia de -y una reacción a- la precedente historia del cristianismo y solo resulta posible entenderla adecuadamente si se tiene en cuenta dicho contexto.

2. La secularización: un proceso complejo

La secularización es un fenómeno complejo65. Originariamente, «secularización» significa transferencia de un objeto del uso sagrado al uso profano o de propiedad eclesiástica a propiedad secular. A partir de ahí se desarrolló la comprensión de la secularización en sentido figurado: secularización como transferencia o transposición de intuiciones y experiencias espirituales a la comprensión profana. Así, por mencionar tan solo un ejemplo, de la idea originariamente judío-cristiana de la dignidad de todo ser humano, fundada en el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, nació la idea de la dignidad personal de todo hombre, elemento básico de las constituciones modernas. La Iglesia se enfrenta ahora a un mundo en el que perviven, a menudo de incógnito y enajenadas por el siglo, ideas originariamente cristianas, que en parte se vuelven contra ese su origen cristiano.

Por lo que respecta a los detalles, este proceso ha transcurrido bajo diferentes formas. Sobre todo en Francia, la secularización fue una reacción crítica a una Iglesia rica y también secularmente poderosa, que luego fue percibida como hostil a la libertad y el progreso. No se debería silenciar que en la emancipación revolucionaria de la tutela y la prepotencia eclesiásticas no pesaron únicamente motivos nobles, sino también motivos mundanos, como, por ejemplo, el deseo de enriquecimiento merced a los bienes eclesiásticos o el incremento del propio poder. También se recurrió en ocasiones a métodos brutales. Esta forma de secularización ha llevado a menudo a un laicismo hostil a la religión y a la Iglesia que niega las raíces judío-cristianas de Europa y puede llegar a ser intolerante con la religión cristiana.

Pero la secularización también puede ser entendida -y ello responde mejor a lo que ocurrió en Alemania - como una reacción a las guerras de religión modernas. Las guerras

de religión, desencadenadas por las disputas de fe posteriores a la Reforma protestante, habían llevado a Europa al borde de la ruina. Con vistas a posibilitar de nuevo la convivencia pacífica, se intentó fundar la paz pública exclusivamente en la razón común a todos los seres humanos, haciendo abstracción de cualquier tipo de fe. En consecuencia, se quiso proscribir la religión de la esfera pública, declarándola asunto privado. En este sentido, la secularización no comporta necesariamente animosidad contra la religión o impiedad, sino restricción de la religión al ámbito privado. A raíz de ello, amplios ámbitos de la cultura, la ciencia, la política y la economía se distanciaron de la fe cristiana. En Europa, Dios se ha convertido en un extraño en numerosos ámbitos.

Por último, la secularización puede ser descrita asimismo de forma imparcial y neutra (N.Luhmann), esto es, como el proceso a través del cual las esferas mundanas de la vida pública y cultural, tales como la ciencia, la cultura, la economía y el Estado, se han emancipado de la tutela de la religión, que antaño lo abarcaba y regulaba todo, adquiriendo una autonomía que el concilio Vaticano II califica de legítima". Así, la Iglesia puede hoy distinguir con mayor claridad entre Iglesia y Estado, y reconocer la libertad religiosa como el primordial derecho humano67. Por contraposición al laicismo ideológico, lo anterior se puede caracterizar como positiva laicidad del mundo moderno.

Por tanto, la secularización es un complejo proceso de transformación que ha transcurrido bajo formas diferentes. De ahí que sea demasiado simplificador hablar de deseclesialización, descristianización, declive de la religión e impiedad. Como mínimo, habría que admitir también la propia historia de culpa. Recientemente se reconoce que la secularización ha tenido asimismo consecuencias positivas para la Iglesia. En efecto, ha liberado a esta de algunos lastres mundanos, posibilitándole una mayor libertad para el cumplimiento de su misión espiritual. Así, la Iglesia ha perdido poder exterior, pero a cambio ha recobrado su libertad exterior e interior, ganando también en autoridad espiritual y moral. Ahora puede asumir en mayor medida que antes un papel profético en el mundo.

Así pues, no tenemos ninguna razón para valorar de forma unilateralmente negativa el desarrollo moderno. Deberíamos verlo de forma realista y matizada, tomando en consideración también las posibilidades y oportunidades positivas que brinda. Los cristianos no somos unos «pasotas», y la crítica de raíz a la Modernidad debería sernos tan ajena como un pesimismo cultural de índole global. Evaluar con ponderación el desarrollo moderno no quiere decir, sin embargo, que, tras haber superado una postura unilateralmente antimoderna, debamos caer ahora en el extremo contrario y cerrar los ojos a los aspectos hostiles al cristianismo y a la Iglesia que existen tanto en la

Modernidad como en la época actual, entregándonos a ciegas a una ingenua y acrítica apertura al mundo.

3. La dialéctica de la Ilustración y la secularización

Entretanto, la problemática inmanente al desarrollo moderno se ha hecho patente. Max Horkheimer y Theodor W.Adorno hablaron de la «dialéctica de la Ilustración»6S, poniendo de manifiesto el pre cio que hemos de pagar por el progreso. Pues todo progreso significa también, bajo otro punto de vista, un retroceso y una pérdida. Las ambivalentes consecuencias de la ciencia y la tecnología se evidencian, por ejemplo, en los problemas medioambientales. De modo análogo cabe hablar de una «dialéctica de la secularización»69. En el proceso de secularización, los frutos positivos de la Modernidad se han desprendido del tronco cristiano. Como frutos caídos del árbol, corren el peligro de pudrirse y devenir ponzoñosos.

La fe en el progreso ¿el siglo XIX y comienzos del XX se ha derrumbado a consecuencia de las dos guerras mundiales, así como de los campos de concentración y los gulags. Las promesas de salvación meramente intramundanas se han revelado fraudulentas. La razón emancipada corre el peligro de convertirse en razón instrumental, que puede ser usada de modo bueno y saludable, pero también es susceptible de terribles abusos. Así, con la ayuda de la tecnología moderna cabe construir tanto hospitales sumamente modernos y magníficamente equipados como bombas atómicas. Se puede cultivar la naturaleza, pero también es posible explotarla y saquearla, destruyendo con ello la base natural de la vida humana. La razón puede convertirse en la prostituta razón (Martín Lutero), que se acuesta con cualquier cliente que pague bien.

Jürgen Habermas, quien defiende el inacabado proyecto de la Modernidad, habla de los peligros de una Modernidad descarrilla da'°. La liberación del individuo se ha tornado en individualismo, para el que no existen valores y normas vinculantes y al que no le duelen prendas en renunciar a la solidaridad con el resto de seres humanos ni en desdeñar por completo el bien común. La posmodernidad o, como algunos prefieren decir, la Modernidad tardía encara con desconfianza todos los «grandes relatos», incluidos los ideales de la Ilustración. Todas las religiones y las concepciones morales son tenidas por más o menos equivalentes y, por consiguiente, como relativas". Con ello, se abandonan también los grandes ideales humanos de la Ilustración'. Ya Romano Guardini habló del «fin de la Modernidad»73.

El subjetivismo posmoderno o tardomoderno libera, por el otro lado, un objetivismo

que se convierte en naturalismo y cientificismo. Estos hacen caso omiso de la subjetividad de todo conocimiento humano y, con ello, de la singular dignidad de toda persona y tratan al ser humano como objeto y «cosa». Las consecuencias de este proceder se pueden advertir en el debate sobre el aborto, en el trato que se da a los pacientes en coma, en la investigación con embriones humanos, en la biogenética y en las neurociencias, así como en el hecho de que las teorías de la evolución devengan ideologías de la evolución que pretenden explicar no solo el surgimiento de las especies, sino también el de la cultura, la ética humana y la religión desde un punto de vista científicamente evolucionista.

En el instante en que renuncia a su anclaje en la fe en Dios, la racionalidad pierde sus raíces y su hogar y se desorienta en gran medida. La emancipación priva al mundo de su sentido último, que es lo que mantiene todo cohesionado. Falta el vínculo unificador. El mundo se torna extraño, vacío, frío. Friedrich Nietzsche, que proclama la muerte de Dios como la gran liberación, describe también de forma impresionante las consecuencias de la muerte de Dios: «¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde vamos nosotros?... ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche?» 74.

El teólogo francés Henri de Lubac habló hace ya sesenta años del «drama del humanismo ateo» (como reza el título de una de sus obras). Pues con la fe en Dios terminan siendo cuestionados los fundamentos de la Ilustración y sus ideales positivos. Esto se echa de ver con claridad en el ateísmo hostil a la religión y la Iglesia que recientemente ha entrado en escena con auténtico celo misioneros. Así, la Modernidad corre peligro de autodestruirse. En esta situación, podría ser tarea y desafío de la religión y del cristianismo impedir que la Modernidad se autodestruya.

4. ¿Una nueva ola religiosa?

En un mundo que ha devenido extraño y se ha vaciado de sentido, a la larga nadie puede vivir. En un mundo que se ha tornado gélido, muchas personas se han quedado sin hogar espiritual. Así, sorprendentemente, las preguntas de la religión han vuelto a cobrar actualidad. Entretanto muchos se vuelven hacia una religiosidad difusa, marcada por las emociones, reticente a la reflexión, ecléctica y caótica. Las expectativas de que la religión iba a terminar extinguiéndose no se han cumplido. Antes al contrario, no es la religión, sino la tesis de la secularización la que ha resultado ser una superstición. La teoría de una

secularización que progresa irreversiblemente con la Modernidad ha sido entretanto abandonada en gran medida. En ocasiones se habla de un retorno de la religión, más aún, de un retorno de Dios. Algunos aseguran constatar incluso una nueva gran moda llamada religión'.

Lo que hay de cierto en ello es que existe un renovado interés por las cuestiones religiosas. Muchos perciben que el progreso científico-técnico por sí solo no es la respuesta a las preguntas más profundas del ser humano, no constituye la salvación frente al sufrimiento y la muerte, ni tampoco puede «traer» la felicidad. Así, vuel ven a preguntarse qué es lo que confiere consistencia y sentido a la vida, qué es lo que realmente satisface. Especialmente en situaciones difíciles, en catástrofes tanto personales como públicas, estas personas buscan consuelo en las Iglesias. Ello brinda a estas una oportunidad para el anuncio.

El llamado retorno de la religión es, sin embargo, un proceso ambivalente; a menudo se trata de una huida hacia lo irracional y emocional, hacia el esoterismo de la New Age, hacia una amalgama de religión y psicología, hacia un kitsch pseudorreligioso. La difusa, ecléctica y arbitraria religiosidad posmoderna se presenta en los más diversos movimientos y sectas neorreligiosos y con no poca frecuencia se interesa por los mitos, el espiritismo y el ocultismo. El resultado de todo ello es una religiosidad vaga y flotante sin ataduras, una religiosidad individualista, arbitraria, sincretista y a la carta que también puede ir a parar en un «ateísmo con apariencia de religión» (Johann Baptist Metz). Por último, se constata con espanto que la religión lleva en ocasiones a un terrorismo cohonestado con motivos religiosos. Difícilmente se puede imaginar peor perversión de la religión que su instrumentalización para justificar el asesinato y el terror.

Cabe, pues, preguntarse: ¿es realmente Dios quien retorna? ¿No se tratará más bien del retorno de dioses antiguos, de ídolos bajo nueva forma? Ya Max Weber afirmó: «Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y, por tanto, bajo forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, se afanan por obtener dominio sobre nuestras vidas y entablan de nuevo el eterno combate entre ellos»'.

Junto a formas más emocionales existen también formas intelectualmente refinadas de volver a abordar el tema de la religión. Jürgen Habermas ha llegado a la convicción de que la religión alberga un gran potencial de modelos lingüísticos y hermenéuticos para poner nombre e interpretar experiencias que, al margen de ella, no son verbalizadas y generan perplejidad78. El filósofo alemán afirma que necesitamos los modelos lingüísticos y hermenéuticos de la religión, porque solo ellos pueden funcionar como

estimula dora motivación para arrostrar los nuevos desafíos. De ahí que considere la posibilidad de traducir ideas religiosas de un modo tal que sean accesibles a la razón secular'.

Junto a esta transformación de la religión orientada a la praxis existe también un interés por la mística. Se puede pensar, por ejemplo, en el Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein&°, una obra que se ha convertido en fundamental para la moderna filosofía del lenguaje. En razón de su forma de pensar estrictamente lógico-matemática, Wittgenstein llega primero a la afirmación: «De lo que no se puede hablar [con claridad], hay que callar». Pero no puede quedarse ahí. Al final asegura que, «aun cuando todas las posibles preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado»81. Ello le lleva al reconocimiento de lo inefable y lo místico82.

El interés por la mística se encuentra hoy también en muchos que, aun estando más o menos alejados de la vida de la Iglesia, son personas reflexivas, inquisitivas y buscadoras, y experimentan algo de aquello que trasciende toda experiencia y se resiste a ser captado por el lenguaje meramente conceptual. Puede tratarse de «monjes» que viven contemplativamente al margen del mundo, de personas que, por así decir, habitan en el umbral, como Madeleine Delbrél, o de personas dedicadas a la vida activa, como Saint-Exupéry y Dag Hammarskjóld. La dimensión mística está presente también en la poesía lírica, la música y las artes escénicas modernas. La poesía, la música y el arte pueden ser, por eso, importantes medios de la nueva evangelización. Quien observe el gran interés por el arte que sienten precisamente muchos jóvenes será cauto a la hora de emitir juicios globales sobre la superficialidad y las grandes reservas de la juventud actual frente a la religión. Hoy el número de buscadores de Dios es mayor de lo que muchos suponenS3.

5. ¿Cómo puede llevarse a cabo la nueva evangelización?

Nos vemos confrontados con una situación compleja y confusa: por una parte, con un mundo en gran medida secularizado y una razón instrumental orientada a lo empíricamente constatable y verificable, que además se guía por intereses personales, económicos y políticos, y cree poder arreglárselas sin Dios; por otra, hoy como antaño hay muchos creyentes practicantes y comprometidos, numerosas personas que inquieren y buscan con seriedad, y nuevos - si bien con frecuencia ambivalentes - resurgimientos religiosos.

En un mundo tan confuso, contextualizar la evangelización no es tarea fácil. El

pluralismo vigente no permite respuestas simples ni recetas universalmente válidas. La evangelización debe arrostrar posiciones opuestas, preguntas e intereses diversos, ambientes culturales y sociales divergentes, a fin de dar razón en el complejo aquí y ahora de la esperanza que albergamos (cf. 1 Pe 3,15).

Existe una segunda razón por la que no debemos minimizar las dificultades de la nueva evangelización. Tras la secularización no nos encontramos ya en una situación pagana «inocente», por así decir, sino en una situación nacida de una decisión contra la cultura precedente, determinada por el cristianismo. Hay, pues, mucho que tiene que ser desemponzoñado. Resulta necesario ablandar muchas callosidades, anquilosamientos y obstinaciones, así como restañar las heridas infligidas tanto por la Iglesia como por el mundo moderno. Ya los Padres de la Iglesia sabían que la segunda conversión es más difícil que la primera. La primera conversión acontece, decían, por el agua del bautismo; la segunda, por las lágrimas del arrepentimiento y la penitencia. De ahí que la segunda evangelización no pueda llevarse a cabo sin conversión y cambio de mentalidad, una conversión que debe comenzar por nosotros mismos.

En esta compleja situación no disponemos ya de una teología natural generalmente aceptada en la que pueda fundarse el anuncio del Evangelio84. La Iglesia debe volver a sacar a la luz la dimensión religiosa con la que supo enlazar la primera evangelización, ayudando a que sean descubiertas de nuevo las preguntas religiosas naturales. En esa tarea no parte de un análisis de necesidades. No se pregunta: en el mundo actual, ¿dónde hay sitio «todavía» para el Evangelio? ¿Dónde somos «todavía» reclamados en cuanto Iglesia? No, la Iglesia parte más bien de la convicción de que la pregunta por Dios está inscrita en el corazón de toda persona (cf. Rom 2,14s) y de que el Evangelio, como Sabiduría de Dios y luz del mundo, tiene fuerza para desenterrar la sepultada dimensión religiosa, creando así de nuevo espacio para lo que se conoce como teología natural. En este sentido es urgente hoy retomar la pregunta por la relación entre fe y saber85.

En último término, la verdad solo convence en virtud de sí misma. La verdad del Evangelio puede revelarse como luz del mundo y de la vida y puede también mostrar a las personas de buena voluntad una salida de la intrincada situación, indicándoles un camino hacia una nueva civilización de la vida y el amor.

Sin embargo, no conviene dejarse llevar por la ilusión de que en el futuro pueda existir una armoniosa relación y una síntesis entre la Iglesia y la cultura, entre la fe y el saber. Nunca en el pasado ha existido tal armonía; es más, por principio no puede darse en este mundo. Los poderes hostiles al Evangelio alzarán la cabeza asimismo en el futuro

y opondrán resistencia al avance de la buena noticia. Por consiguiente, la nueva evangelización, al igual que la antigua, no puede desarrollarse al margen de conflictos. También ella se encuentra bajo el signo de la cruz.

# V

# Concreciones pastorales

Después del análisis de la situación actual y las reflexiones de carácter fundamental, es momento de pasar a considerar las concreciones pastorales. Lo que sigue no pretende ser un exhaustivo programa pastoral para la nueva evangelización ni, menos aún, ofrecer recetas pastorales concretas. Tampoco vamos a tratar aquí preguntas relativas a la comunicación en sí y a la utilización de los modernos medios de comunicación social, por muy importantes que, evidentemente, sean tales preguntas, inevitables en la actual sociedad de la comunicación. Tan solo queremos poner de relieve algunos aspectos teológicos básicos.

## 1. Volver a hablar de Dios

### a) Redescubrir el misterio de la vida

La tarea más importante de la nueva evangelización consiste en volver a hablar de Dios, en hacer de nuevo a Dios, por así decir, materia de conversación. Ello no es tarea fácil. Pues Dios es una de las palabras de las que más se ha abusado; es, de entre todas las palabras humanas, la que soporta una carga más pesada. Ninguna ha sido tan mancillada ni tan despedazada86. De ahí que con el discurso sobre Dios se asocien para muchos connotaciones negativas; y que, para muchos otros, este término ni siquiera suscite ya connotación alguna. Estos últimos se creen en condiciones de esclarecer exhaustivamente por medio de la razón el enigma de la realidad: la idea de Dios, en su opinión, está ya de más como hipótesis de trabajo.

Semejante fe en las posibilidades del esclarecimiento racional tiene en su contra la historia de nuestra propia cultura europea, así como la entera historia universal de la religión y la cultura. Y es que en todas las culturas existe el fenómeno de lo santo, de lo total mente Otro que trasciende las posibilidades de nuestro conocimiento y nuestro lenguaje y, sin embargo, es omnipresente. La filosofía de la religión lo describe como mysterium tremendum fascinosum, como misterio que, al mismo tiempo que inspira temor y temblor, resulta atrayente y fascinante (Rudolf Otto). Los antiguos sabían que el asombro es el punto de partida del pensamiento`, y la Biblia singulariza el temor de Dios como el comienzo de la sabiduría (c£ Job 28,28; Sal 111,10; Prov 1,17; 9,10).

Ninguna persona juiciosa negará que las ciencias modernas han contribuido en gran

medida a una mejor comprensión de las leyes de la realidad. Pero con ello no han eliminado lo maravilloso y asombroso de esta, sino que lo han explicado de una forma totalmente nueva. Ese aspecto de la realidad puede hacérsenos patente de modo diverso en la vida diaria: contemplando el milagro de la naturaleza, por ejemplo, cada vez que en primavera un matorral espinoso reverdece y de él brota un mar de flores; observando el rostro de un ser humano, ya sea el de un niño - que, como todo recién nacido, es un milagro - o el rostro bello de un joven en la flor de la vida o el rostro marcado por los años de una persona mayor. En la poesía lírica, en la música y en todo arte verdadero encontramos rastro de la dimensión de lo inefable y lo que trasciende todo conocimiento conceptual. Así, en la actualidad hay, como igualmente los hubo en el pasado, no pocos que experimentan algo del misterio inefable que gobierna sobre nosotros y en el que vivimos, nos movemos y existimos (cf. Hch 17,28).

Karl Rahner caracterizó el objetivo fundamental de la nueva evangelización como mistagogía$$. «Mistagogía» quiere decir introducción a la experiencia del misterio presente siempre en toda experiencia vital. Se trata de la apertura a - e interiorización de - «algo» que de forma inconcebible e inexpresable está presente en último término «detrás» de lo concebible y formulable, de algo que es trascendente en medio de la vida. Mediante tal introducción resulta posible transmitir una intuición de lo que en el fondo queremos decir cuando pronunciamos la palabra «Dios». Cabe mostrar que Dios no es un añadido exterior a nuestra vida y nuestra experiencia vital, sino que siempre está ya presente en nuestra vida y, sin embargo, nunca deja de ser futuro. El Salmo 139,5 lo expresa como sigue: «Me estrechas detrás y delante, apoyas sobre mí tu palma».

La importancia básica de la experiencia del misterio se hace patente en el Antiguo Testamento en la fundamental revelación del nombre de Dios en la zarza que ardía sin consumirse. Moisés, quien contempla asombrado este fenómeno, no puede aproximarse sin más para observarlo con más detalle. Antes debe quitarse las sandalias como signo de respeto. Temeroso, oculta el rostro (cf. Éx 3,5s). Sabe que ningún ser humano puede ver a Dios cara a cara; solo es posible vislumbrar, por así decir, la espalda de Dios, cuando él ya ha pasado, reconociéndolo a posteriori por el dorso de sus hechos históricos (c£ Éx 33,18-23). Cuando se manifiesta envuelto en fuego y truenos, no se puede distinguir su figura, sino tan solo oír los truenos (c£ Dt 4,12).

Así, la Biblia insta a no hacerse imagen alguna de Dios (cf. Éx 20,24) ni pronunciar su nombre en vano (cf. 20,7). El Dios de Israel es un Dios oculto (c£ Is 45,15). Habita en una luz inaccesible (c£ 1 Tim 6,16). La teología cristiana ha sabido siempre que sobre Dios no podemos disponer sin más de información; antes bien, en todos los conceptos

que nos hacemos de él la desemejanza es siempre mayor que la semejanza89. Ya Tomás de Aquino afirmó que sabemos mejor lo que Dios no es que lo que es90. Pero no solo los teístas, sino también los ateos pueden creerse que saben con exactitud todo sobre Dios; en el caso de estos últimos, que no existe.

En conocer los propios límites radica la verdadera humanidad del ser humano. Ello nos preserva de la desmesura (hybris) y la gigantomanía, de creernos Dios y dárnoslas de pequeños señores divinos, tratando de forma irrespetuosa y oprimiendo a la naturaleza y a nuestros prójimos. La conciencia de ser hombres, no dioses, nos previene de imponernos exigencias excesivas y abusar de nuestras capacidades. Nos recuerda que no nos «hacemos» a nosotros mismos ni «hacemos» nuestra vida, ni eso es algo que esté a nuestro alcance; y que no podemos salvar el mundo ni podemos exigirle a nadie que lo haga. La ciencia moderna nos ha ayudado a avanzar mu cho en el conocimiento de la realidad, pero ella no puede sondear ni iluminar los fundamentos y los abismos últimos. En último término, no tenemos más remedio que dejar estar lo incomprensible en su incomprensibilidad y sobrellevar tal incomprensibilidad.

En la tradición, esta actitud se conoce como «humildad». La palabra «humildad» no tiene hoy buena fama; suena a humillación. Por desgracia se ha abusado de ella en ese sentido. Pero la verdadera humildad no es sino lo que originariamente significaba el término «piedad» (eusébeia; Dietas), a saber, profundo respeto ante lo sagrado. Allí donde ya nada hay sagrado, la vida se torna insoportablemente carente de distancia y deviene brutal y terriblemente banal. La humildad, en cambio, reconoce la verdad y la dignidad creatural de la vida. Teresa de jesús llama a la verdadera humildad «andar en verdad» 9'. Debemos reaprender sin cesar esta verdad de nuestra propia existencia.

b) La nueva evangelización como escuela de oración

El anuncio y la teología cristianos no pueden limitarse a callar ante el misterio insondable de la realidad, no pueden contentarse con vislumbrar el misterio de Dios. A diferencia de los mudos ídolos (cf. Sal 115,4s; 135,15-18; Jr 10,5 passim; 1 Cor 12,2), el Dios de la Biblia es un Dios vivo que habla (cf. Dt 5,26; Jos 3,10; Jr 10,10; Dn 6,26; Mt 16,16 passim). Sale de su misterio. Habla, actúa y envía.

Del mensaje bíblico forma parte el saber creyente de que existe «alguien» que me dice «sí», de que no soy un producto cualquiera del azar y un capricho del destino, de que más bien soy interpelado, llamado por mi nombre y aceptado. Es la certeza de que tengo un interlocutor al que puedo llamar y gritar, alguien que oye esta llamada y este

grito y que escucha cuando nadie más me escucha, alguien a quien puedo agradecer el hecho de que yo soy y los demás son, a quien puedo admirar, alabar y enaltecer.

También el relato de la vocación de Moisés ante la zarza ardiente hace manifiesto este aspecto. Cuando se aproxima respetuoso a la zarza ardiente, Moisés oye una voz, una llamada: «¡Moisés, Moisés!», y responde: «Aquí estoy». El Dios de la Biblia no solo es un horizonte inaprensible que se sustrae sin cesar, ni tampoco únicamente un misterio inefable presente en todas las cosas; el Dios de la Biblia no es un Dios silencioso, sino un Dios que habla, que interpela al ser humano y puede ser interpelado por este. Como muestran los Salmos, a este Dios se le puede invocar y gritar, ante él puede uno desahogarse y quejarse, a él se le puede alabar y ensalzar por su grandeza y su gloria.

Esta comprensión personal de Dios alcanza su punto cimero en Jesús. El centro de su vida terrena y su mensaje lo ocupa su relación del todo singular, íntima y personal con aquel al que llama Padre [Abbá] (c£ Mc 14,36). Cuando ven cómo ora, los discípulos le piden: «Señor, enséñanos a orar», y él les enseña el padrenuestro (c£ Mc 6,9; Lc 12,30). Pablo muestra que en el espíritu de Jesús somos introducidos en la relación de Jesús con el Abbá y que con jesucristo, en él y por él podemos decir sin temor: «Abbá, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6). Ahí radica, tanto para Jesús como para Pablo, el centro de la buena y liberadora noticia: que se nos permite tutear a Dios. Se trata de una buena noticia liberadora, porque con ella se conjura el miedo ante el espanto y el terror que puede significar una divinidad que permanece anónima, así como el miedo y la inseguridad de estar entregados a un destino anónimo. En cualquier situación podemos sabernos amparados por Dios.

Pero lo que para nosotros los cristianos es Evangelio, o sea, buena noticia de un Dios personal, a otros se les antoja antropomorfismo, cosificación y reducción de Dios a realidad finita92. Esta objeción la encontramos sobre todo en las grandes religiones asiáticas, en especial en el budismo. Ello muestra la fundamental diferencia que separa al cristianismo del budismo. Ahí se evidencia que la nueva evangelización no debe buscar ingenuamente préstamos de otras religiones ni, menos aún, aventurarse por la senda errónea del sincretismo.

Para los cristianos, la noción personal de Dios significa que no vivimos en un universo anónimo y huérfano, sino en un mundo en el que somos tomados en serio como personas, porque el misterio inefable se ha hecho a sí mismo verbalizable, permitiéndonos que lo tuteemos. Podemos decir palabras al silencio (Karl Rahner) con la certeza de que nuestras llamadas y quejas, aunque nadie nos escuche, no resuenan en el

vacío, sino que encuentran un oído que las escucha y entiende.

De ahí que una de las tareas más importantes de la nueva evangelización sea animar tanto a los cristianos practicantes como a quienes se preguntan por Dios y lo buscan a percibir en su propia conciencia la llamada personal de Dios y responder a ella, diciéndole a Dios: «Abbá, Padre» y «Padre nuestro». Al principio, esto puede ser difícil y resultar únicamente posible en forma de balbuceo. Muchos solo encontrarán poco a poco el camino hacia un trato personal con Dios y la oración personal. Pero hay muchas más personas de las que solemos pensar que explícita o implícitamente nos preguntan sobre la oración y nos piden: «Enséñanos a orar» (c£ Lc 11,1). Por eso, la nueva evangelización será ante todo escuela de oración.

c) Dios como amigo de la vida y la opción por la vida

Si ahora volvemos a considerar el relato de la vocación de Moisés ante la zarza ardiente, nos percatamos de otro aspecto importante. El Dios que desde la zarza llameante se dirige a Moisés y lo llama dice: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob» (Ex 3,6). Dios se identifica como un Dios que, lejos de ser desconocido para los israelitas, ya se ha manifestado históricamente en la vida de los patriarcas del pueblo, a los que acompañó en su camino, y promete ser también «el Dios» de sus descendientes. Ve la miseria de su pueblo y escucha las quejas de este. Promete liberar al pueblo de la esclavitud en Egipto. Así pues, se da a conocer como un Dios que no está lejos de las personas y sus destinos, que no habita majestuoso en la gloria celestial indiferente a la desdicha de los hombres. Es un Dios misericordioso, que comparte los sentimientos y los padecimientos de los suyos, un Dios cuyo corazón da un vuelco cuando ve la miseria de su pueblo (cf. Os 11,8).

Cuando pregunta a Dios por su nombre, Moisés recibe una respuesta que ocasionalmente se ha interpretado como negativa divina a dar a conocer su nombre y como signo de que Dios no revela su misterio ni se pone en manos de los seres humanos, de que no se deja monopolizar ni manipular. Sin embargo, si se mira con más detenimiento, se advierte que Moisés recibe una respuesta del todo positiva. Las palabras de Dios se traducen tradicionalmente como: «Yo soy el que soy». Esta versión se corresponde con la traducción griega del Antiguo Testamento (la Septuaginta), donde puede leerse: «Yo soy el que es» (ho ón). Pero en hebreo el verbo «ser» (hayah) no denota una realidad estática, sino dinámica. Así, no hay que traducir: «Yo soy el que es», sino: «Yo soy el que existe», «Yo soy el que está ahí», Yo soy el que está con vosotros y junto a vosotros, el que os saca de la esclavitud y os libera, el que os guía y acompaña.

Dios revela a Moisés su ser divino como existencia para su pueblo93. Por eso puede repetir el Antiguo Testamento una y otra vez la frase: «Seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Lv 26,12; Jr 7,23). Esta promesa ha sido caracterizada como el Evangelio del Antiguo Testamento94. En un escrito veterotestamentario posterior se afirma: Dios es amigo de la vida (cf. Sab 11,26).

El Evangelio del Antiguo Testamento encuentra su cumplimiento en Jesucristo. En él, Dios se pone de nuestro lado, más aún, ocupa vicariamente nuestro lugar. Se ha hecho idéntico a nosotros en todo menos en el pecado (cf. Heb 4,15); no le duelen prendas en ser nuestro Dios, un Dios de los hombres (c£ Heb 10,16). Se vacía de sí mismo (c£ Flp 2,7) y nos acompaña hasta la más profunda impotencia e ignominia humana, hasta la noche de la muerte. Y en adelante ya no hay ninguna situación, por carente de salida, oscura y terrible que parezca, en la que Dios no esté presente y se haga cercano.

A modo de resumen puede definir el Nuevo Testamento a Dios como amor. La profesión de fe trinitaria no es, en el fondo, sino la precisa interpretación de esta frase: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Aquí no podemos entrar en detalles sobre el particular95. En este contexto bastará con decir que el misterio que gobierna en y sobre la realidad entera se revela como amor. El amor es el sentido últi mo del ser, de mi ser y del ser de todos los hombres". Sean las cosas como sean, ocurra lo que ocurra, nuestra vida y el mundo, a pesar de todo lo incomprensible y todo lo terrible que acontece en ellos, están seguros en el amor de Dios (cf. Rom 8,31-39).

El Evangelio no anuncia a un Dios ocioso que impasible e indiferente gobierna el mundo desde su trono y lo hace funcionar conforme a férreas leyes, sin interesarse lo más mínimo por las necesidades de sus criaturas. Anuncia al Dios vivo que está con nosotros y junto a nosotros, que desde la eternidad sabe lo que le ocurre a cada individuo y se hace presente con él y junto a él en toda situación. Este mensaje tiene algo que decir a las personas que a menudo se sienten solas, abandonadas y desarraigadas, a quienes están desesperados y son escépticos, incluso nihilistas. Debería ayudarles a aceptar de nuevo su propia vida al tiempo que aceptan a Dios.

Así, tanto la antigua como la nueva evangelización nos sitúan simultáneamente ante la decisión fundamental de nuestra vida: la conversión desde los ídolos muertos al Dios vivo (cf. Hch 14,15; 1 Tes 1,9). También en la actualidad existen ídolos muertos. Están doquiera que los seres humanos apegan su corazón no al Dios vivo, sino a realidades muertas, convirtiéndolas en sus ídolos, ya sea el dinero, la influencia, el poder, el honor, el prestigio o la lujuria. Todo ello es caduco, está consagrado a la muerte y conduce a

una civilización de la muerte. Ser cristiano significa, por el contrario, optar por la vida desde la fe en el Dios vivo, que es amigo de la vida. La evangelización dice: «Elige la vida» (cf. Dt 30,15.19). Con ello quiere alentarnos a vivir, a convertirnos en amigos, portavoces y fomentadores de la vida, a trabajar por una nueva civilización de la vida y el amor.

2. Volver a partir de jesucristo

a) jesucristo: mensaje de vida

El mensaje fundamental del Evangelio reza: «Jesús es el Cristo», el Mesías prometido. Dios ha hecho realidad en él todas sus promesas. En el rostro humano de jesucristo se ha revelado Dios de ma nera definitiva e insuperable. Quien lo ve a él ve al Padre (c£ Jn 14,9). Por eso, la nueva evangelización busca llevar a las personas hacia jesucristo. Quiere invitarlas a ponerse en camino con jesucristo, a aprender de él, a conocerlo y amarlo de modo nuevo, mejor y más profundo, quiere conducirlas a la amistad con él (cf. Jn 15,14s). Este «volver a partir desde Jesucristo» puede ser un camino largo. También es un camino que nunca concluye. No en vano, el Nuevo Testamento describe el ser cristiano como camino o como nuevo camino (cf. Hch 9,2; 19,9; 24,14.22).

El mensaje de jesucristo no les llega a los seres humanos desde fuera como algo ajeno a ellos. Según el Evangelio de Juan, el Logos eterno - en el que todo ha sido creado y que es luz y vida en todas las cosas e incluso la luz misma que ilumina a todo hombre que viene a este mundo - se ha encarnado y hecho hombre en jesucristo. De ahí que se afirme que jesucristo ha venido a los suyos (c£ Jn 1,114). El es la luz del mundo, y quien lo sigue no camina en la oscuridad, sino que tiene la luz de la vida (c£ Jn 8,12). Por eso, el mensaje de jesucristo no es una doctrina abstracta ni una ideología que se les impone a los hombres, sino luz y vida del ser humano. Quiere ser una interpretación de la existencia, la vida y el mundo. Quiere arrojar luz sobre la vida de las personas y la oscuridad del mundo y poner de manifiesto el sentido de las cosas y de la vida. Quiere contribuir a que los seres humanos tengan vida y la tengan en abundancia (c£ Jn 10,10)9'.

De esta suerte, «volver a partir de Jesucristo» no es un asunto irrelevante. El Evangelio de Juan conoce la inconcebible paradoja de que los seres humanos hayan preferido las tinieblas a la luz (cf. Jn 3,19), negándose a aceptar la luz (cf. Jn 1,5.1Os). Así, el Evangelio de jesucristo es un mensaje que no se puede acoger sin una disposición a la conversión y el cambio de mentalidad. Lleva a preguntarse: ¿qué es lo que me sirve

de orientación en la vida? ¿Qué luces persigo en mi vida, quizá sin percatarme de ello? ¿No son fuegos fatuos? ¿No es jesucristo la verdadera luz de mi vida, el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6)? ¿Qué espíritu me mueve? ¿Me dejo condicionar por lo que «se» dice y por cómo «se» ha bla hoy? ¿O prefiero dejarme mover por el Espíritu de jesucristo? La vida de todos los «grandes» cristianos a los que llamamos santos fue, en cuanto continuo volver a partir de jesucristo, una vida de incesante conversión. La nueva evangelización no puede callar sobre semejantes llamadas a la conversión. No podrá por menos de decir: «Debes cambiar tu vida».

b) Nueva prioridad pastoral y cambio de paradigma

Siguiendo a la Biblia, la nueva evangelización hablará con toda sencillez de jesucristo, lo dará a conocer y suscitará en las personas entusiasmo por él, a fin de que lo reconozcan y abracen como camino, verdad y vida (cf. Jn 14,6). Con ello no se está postulando ningún jesuanismo superficial. Más bien debemos proceder de modo análogo a como jesús procedió con sus discípulos. El los introdujo paso a paso en el misterio pascual de su cruz y resurrección y en su misterio de Hijo de Dios. Aquello fue ya para los primeros discípulos un camino difícil, en el que solo progresivamente se les fueron abriendo los ojos y el corazón. Que este, sin embargo, también es un camino transitable en la actualidad se percibe en el gran interés que despiertan las presentaciones comprensibles, pero bien fundadas, de la vida y el mensaje de jesús.

De ello se deriva para la nueva evangelización una prioridad: concentración cristológica. Poco sentido tiene - es más, incluso resulta contraproducente - discutir sobre el nacimiento virginal de jesús, el purgatorio, las indulgencias y temas análogos con personas que se han alejado de la fe o tienen dificultades con ella. No porque tales cuestiones no constituyan también contenidos de la fe, con un lugar legítimo en ella y no susceptibles, por tanto, de ser dejados de lado ni suprimidos. Pero estas y muchas otras verdades de la fe solo resultan existencial e intelectualmente comprensibles si las entendemos a la luz de jesucristo, desde él y hacia él. En otras palabras, hemos de orientarnos por el principio de la «jerarquía de verdades» 9g.

De esta concentración cristológica se sigue un cambio de paradigma pastoral. Durante los últimos siglos, la prioridad pastoral estaba en una administración de los sacramentos lo más extensa posible. En la actualidad, ello resulta más difícil, y no solo a conse cuencia de la escasez de sacerdotes. Los sacramentos son sacramentos de la fe. Presuponen la fe y únicamente es legítimo administrarlos cuando existe al menos una fe implícita. Y esto hoy no puede darse por supuesto en numerosos casos. Muchos han

oído hablar de uno u otro modo de Jesucristo. Pero nunca se han encontrado personalmente con él ni con su mensaje. Por eso, la voluntad de recibir los sacramentos obedece con frecuencia más a motivos familiares o sociales que a una verdadera convicción creyente. Así las cosas, ¿no deberíamos preguntarnos si no estaremos despilfarrando los sacramentos, convirtiéndolos en gracia barata"?

Esta situación exige un cambio de paradigma pastoral en beneficio de la prioridad del anuncio. Este debe figurar en el primer lugar del catálogo de prioridades de sacerdotes y obispos, por delante de cualesquiera otras obligaciones. Para ello cabe invocar a Pablo, quien se sabía llamado no a bautizar, sino a predicar el Evangelio (c£ 1 Cor 1,17). La prioridad de la predicación implica también tomarse el tiempo necesario para prepararla. Tal preparación no es posible sin un concienzudo estudio personal de las correspondientes perícopas bíblicas. Pues, como está atestiguado en la Sagrada Escritura y en la tradición, se trata de anunciar el Evangelio, no de exponer máximas existenciales de carácter universal ni opiniones personales.

En virtud del bautismo y la confirmación, el Evangelio de Jesucristo es encomendado también a todos los cristianos. Dar testimonio de él por medio de la palabra y, lo que es aún más importante, con la propia vida ha de ser también para los laicos prioritario respecto a cualquier otra actividad. Ellos deben hacer que el Evangelio resplandezca «convincentemente» en la vida diaria como luz, fuerza y alegría de la vida. Entonces podrá evidenciarse que también en la actualidad la palabra de Dios es viva y eficaz, «más cortante que espada de doble filo; penetra hasta la separación de alma y espíritu, articulaciones y médula» (Heb 4,12). Al igual que la homilía de Pedro en Pentecostés, puede «llegar al corazón» (Hch 2,37).

c) Es necesaria una renovación de la iniciación cristiana y de la catequesis

Por regla general, el primer anuncio y las homilías misioneras extraordinarias se volatilizarán enseguida si todo ello no va precedido o seguido de una sistemática catequesis de iniciación cristiana. Ya el Nuevo Testamento conoce tanto fórmulas catequéticas como el hecho de la instrucción catequética. El prototipo de catequesis bíblica es la catequesis de Felipe al ministro etíope (cf. Hch 8,26-40). La Iglesia antigua configuró la iniciación como camino global y progresivo hacia el bautismo, la confirmación y la eucaristía. La catequesis se consideraba deber fundamental de los obispos y, más tarde, de los párrocos. Padres de la Iglesia como Agustín y grandes teólogos como Tomás de Aquino impartían gustosos catequesis al pueblo. Las Iglesias de misión han conservado la tradición de la Iglesia antigua, y a ello se debe una buena parte

de su éxito misionero. Por eso también el concilio Vaticano II subraya reiteradamente con suma claridad la importancia de la catequesis y la obligación de impartirla'°°

Tales constataciones deben llevar a una cuestión pastoral de conciencia: ¿dónde acontece en la vida normal de nuestras parroquias la iniciación sistemática e integral en la fe y la vida creyente? ¿Dónde se puede aprender entre nosotros la fe? La transmisión de la religión en las familias se ha quebrado en su mayor parte. La clase de religión, a la que en su día se le asignó la tarea de iniciar en la fe, sigue teniendo su importancia. Es una oportunidad que no debe desaprovecharse a la ligera. Pero, bajo las actuales condiciones escolares, solo en casos excepcionales puede llevar a cabo la iniciación en el ser cristiano y la fe de la Iglesia. Pues la escuela se ha convertido en una esfera secular autónoma, y entre el ámbito de la escuela y el de la Iglesia existe - ya desde un punto de vista meramente espacial - una considerable distancia. Puesto que no se trata de meros procesos escolares de aprendizaje, sino de una introducción a la vida cristiana y eclesial, la iniciación y la catequesis han de desarrollarse en estrecho contacto con la vida y la comunidad. Deben partir de experiencias, interpretar experiencias y propiciar nuevas experiencias. Y ello únicamente es posible desde la proximidad espacial y personal a la Iglesia y a la parroquia.

De ahí que en su día fuera una decisión adecuada complementar la clase de religión con la catequesis parroquial. Pero la catequesis bautismal (en el caso del bautismo de niños, la catequesis impartida a los padres), que debería ser la iniciación básica en la fe, está en general poco desarrollada entre nosotros; la catequesis parroquial como preparación para la primera comunión y la confirmación (para la primera confesión no suele haber ya una preparación específica) es encomendada, por regla general, a laicos de buena voluntad pero apenas formados para esa tarea. Salvo contadas excepciones, tal catequesis no ofrece una iniciación coherente en la fe y en la vida creyente. En la preparación para la confirmación nos limitamos muchas veces a hacer señas a los jóvenes, que pasan sin detenerse. Los jóvenes interesados por la fe, que esperan algo más, se sienten antes frustrados que alentados y entusiasmados por ello. La catequesis de adultos, que conduce al bautismo de adultos o a la renovación bautismal de personas que de cristianos tenían hasta entonces poco más que la partida de bautismo, todavía requiere entre nosotros - a diferencia de Estados Unidos, donde está muy extendida y bien estructurada - impulso persistente.

Por fortuna, existen nuevas iniciativas para una renovada transmisión catequética de la fe (cursillos de cristiandad, movimiento neocatecumenal, cursos Alpha, cursos de teología a distancia, etc.). Pero en gran medida transcurren en paralelo a las actividades

de catequesis «oficiales» de la parroquia en vez de estimularlas y fecundarlas.

Esta pérdida de una iniciación catequética integral, inspirada en el credo eclesial y bíblicamente fundada, es una de las más delicadas carencias de la Iglesia en nuestro país. La consecuencia de una nutrición tan deficiente no puede ser sino una fe tísica. Así, no es de extrañar que en la actualidad el saber sobre la fe se encuentre bajo mínimos, que el analfabetismo religioso gane terreno y que incluso cristianos practicantes no conozcan ya siquiera el abecé de la fe. Ni tampoco que muchos que se tienen a sí mismos por cristianos maduros se dejen engañar por presentaciones sesgadas o unilaterales en los medios de comunicación social y hasta sean víctimas de la propaganda de los nuevos movimientos religiosos.

Debemos volver a aprender de la Iglesia antigua y de las Iglesias de misión. La renovación pastoral presupone una renovación de la iniciación y una catequesis renovada. Así pues, urge revitalizar - en el marco de un cambio de paradigma pastoral - un camino catequético integral y sistemático que inicie tanto a los jóvenes como a los adultos con intelecto, corazón y manos* en la fe y en la vida de la Iglesia, ayudándoles a ser de verdad cristianos maduros en condiciones de dar razón de su fe por haber sido capacitados para ello. Sin el presupuesto de una catequesis renovada, todo cuanto se diga sobre el ser cristianos maduros y sobre comunidades misioneras son palabras hueras.

3. Ser una nueva clase de Iglesia

a) La renovación misionera de las parroquias

Hasta ahora hemos hablado de individuos que inquieren y buscan. De hecho, el camino hacia la fe es personal, y existen tantos caminos hacia la fe como personas. Pero nadie cree solo. La forma originaria del credo no reza: «Creo», sino: «Creemos». En la fe hacemos nuestra la fe de la Iglesia como comunidad de fe que abarca todas las épocas y lugares, siendo sostenidos en ello por la gran comunidad universal de los creyentes. De ahí que iniciación a la amistad con Jesucristo signifique siempre al mismo tiempo incorporación a la comunidad de amigos que es la Iglesia, según su temprana autocaracterización (cf. 3 Jn 15).

Esta afirmación puede, a primera vista, desalentar a muchos. Las reservas contra la Iglesia y su doctrina de fe nunca han escaseado; no son algo específico de nuestra época. Algunos aducen sus propias experiencias negativas con la Iglesia, pero muchos otros hablan tan solo de oídas. Conocen los aspectos negativos de la historia de la Iglesia, de

algunos que, por desgracia, realmente se han dado y de otros que no pueden ser calificados sino de perdurables leyendas negras.

Así, a mucha gente le resulta difícil traspasar el umbral de la Iglesia. Para ello se precisa de buenos acompañantes, dotados de considerable tacto. Sobre todo hace falta la experiencia de parroquias o comunidades vivas en las que pueda percibirse con claridad que la Iglesia es una institución, pero también que en ella y a través de ella siguen haciéndose presentes y actuando en medio de nosotros Jesucristo y su Espíritu. En tales parroquias y comunidades es posible experimentar vivamente que la Iglesia es en verdad casa de Dios (c£ 1 Tim 3,15; c£ 1 Pe 2,5), templo del Espíritu Santo (c£ 1 Cor 3,16s; c£ 2 Cor 6,16; Ef 2,21) y cuerpo de Cristo con múltiples miembros (c£ 1 Cor 12,4-31; Ef 4,4.7-16; Col 1,18 passim).

Localmente la Iglesia suele ser experimentable de forma concreta en la parroquia. El sínodo episcopal sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo (1987) describe la parroquia como «la Iglesia que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas», como «la familia de Dios en cuanto fraternidad animada por el Espíritu de unidad», como casa abierta a todos y, haciéndose eco de una formulación de Juan XXIII, como «la fuente de la aldea, a la que todos acuden para calmar la sed»'°'

Algo de este elevado ideal puede encontrarse en muchas parroquias. Pero no es casualidad que el sínodo afirme: «Es necesario que todos volvamos a descubrir, por la fe, el verdadero rostro de la parroquia; o sea, el "misterio" mismo de la Iglesia presente y operante en ella». Las parroquias deben ser lugares de iniciación, esto es, de preparación para el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Por medio de la iniciación debe rejuvenecerse de continuo la Iglesia. El punto álgido de la vida eclesial es la celebración de la eucaristía: en ella se hace presente sin cesar el misterio del que vive la Iglesia. En cuanto «comunidades eucarísticas», las parroquias deben ser «centros de evangelización».

La renovación misionera de las parroquias es también lo que pide la situación histórica. Tras el fin de la Iglesia oficial del tipo conocido hasta ahora, tal renovación no persigue fundar una nueva Iglesia, sino mostrar una nueva forma de ser Iglesia. Ello acontece a través del anuncio y la catequesis vivos, la meditación comunitaria y personal de la Escritura, una renovada conciencia del bautismo, la liturgia celebrada de forma viva pero respetuosa, la corresponsable participación de los laicos en la vida parroquial y el testimonio de fe vivido en el día a día. Sin embargo, la necesaria renovación de las parroquias no puede reemplazar a las antiguas misiones populares. Pues, más allá de la

renovación de la fe y la vida de los miembros practicantes de la parroquia, está también la tarea de atraer de nuevo a quienes un día pertenecieron a ella, pero luego se distanciaron, y de atraer por primera vez a quienes nunca han formado parte de la comunidad. Por desgracia, esto se pierde a menudo de vista. Pero lo que no crece muere, y solo crece aquello que se revela como vivo. Únicamente por medio de la misión pueden convertirse las parroquias en comunidades vivas.

b) La renovación estructural de las parroquias

Para hablar de la parroquia, no conviene partir de una imagen idílica de la parroquia alejada de la realidad concreta de las comunidades cristianas. Aunque la Iglesia no es de este mundo, vive en él. Así, las parroquias participan de los cambios radicales y problemas de la sociedad. Las actuales crisis sociales no pueden pasar de largo sin dejar huella en la vida de la Iglesia y sus comunidades. De ahí que el cambio cultural y social de nuestra sociedad influya también en nuestras parroquias y ocasione también en ellas transformaciones radicales y crisis.

En la mayoría de los casos, municipios (o barrios), escuelas y parroquias no forman ya hoy un todo orgánico. La urbanización de la vida origina la aparición de ciudades satélite caracterizadas por el anonimato. Mientras que los centros urbanos se despueblan, en los pueblos surgen áreas residenciales cuyos habitantes, que por regla general trabajan en la ciudad, a menudo carecen de toda auténtica relación existencial con quienes hacen su vida en el pueblo. A la separación entre lugar de residencia, lugar de trabajo y ambiente social se añade la transitoriedad de muchos miembros de la parroquia, debida a los cambios de domicilio y la inmigración de cristianos extranjeros. Por último, el desarrollo demográfico lleva al envejecimiento de numerosas parroquias. Todo ello impide la existencia de parroquias estables y homogéneas, en condiciones de ser, como antaño, hogares naturales y espirituales.

Dada la diversidad regional de la evolución descrita, no pueden existir soluciones uniformes y universalmente válidas. La mayoría de las diócesis alemanas han respondido a este desarrollo unificando parroquias o creando las llamadas unidades pastorales (Seelsorgeeinheiten). Se trata de una solución transitoria ineluctable, pero en realidad insatisfactoria tanto para parroquias como para sacerdotes. Lleva a medidas que no son suficientes para vivir, pero tampoco para morir. Su principal carencia y limitación es que en gran parte se adopta según el criterio de cuántos sacerdotes hay disponibles hoy y cuántos habrá mañana. De este modo, tiene su punto de partida en un síntoma y, ya solo por ello, no puede constituir una respuesta suficiente al profundo cambio social y cultural

que vivimos.

Pasado un cierto periodo de transición, será necesario distanciarse del principio de «café para todos» que a menudo se practica en la actualidad y llevar a cabo una reestructuración a fondo. En vez de aminorar la presencia pastoral habría que buscar la concentración y conjunción de las fuerzas. Ello podría lograrse a través de la creación de iglesias centrales (Mittelpunktkirchen) vivas y viables`. En ellas, los fieles tendrían ocasión de experimentar los domingos y festivos una Iglesia plena y una celebración de la eucaristía bien preparada e interpelante en vez de tener que contentarse con una reducida vida eclesial y con «solo» una celebración de la palabra en comunidades agonizantes. Podrían disfrutar de una vida eclesial plena alrededor de la celebración común de la eucaristía, acompañada de una eclesial «oferta» catequética, caritativa, social y cultural. A partir de tales centros de la fe, la Iglesia podría volver a expandirse.

Semejante perspectiva pastoral no solo responde a nuestra situación sociológica, ya transformada y todavía en proceso de transformación; también concuerda con el método misionero de Pablo, el apóstol de los gentiles. Él predicó y desarrolló su actividad en los centros urbanos de la época, a partir de los cuales el cristianismo se expandió más tarde a los alrededores. Así aconteció también la primera evangelización entre nosotros. Partió de monasterios e iglesias urbanas. En las Iglesias de misión, el «sistema» de las estaciones misioneras centrales sigue siendo habitual. No veo otro camino para la nueva evangelización. No podemos mantener una estructura parroquial nacida en condiciones históricas muy distintas, bajo las cuales sí que tenía sentido. Si queremos ser Iglesia misionera, debemos afrontar el transformado mundo del siglo XXI.

Por regla general, semejantes reestructuraciones desencadenarán al principio considerable resistencia «desde abajo», en la base. No pueden ser impuestas sin más «desde arriba» contra tal resistencia: la conciencia de la necesidad de los cambios debe crecer y madurar primero en la base. Pero sí que se puede empezar con proyectos piloto que, si tienen éxito, invitarán por sí mismos a la emulación.

c) El redescubrimiento de las iglesias domésticas

La creación de iglesias centrales no puede ser sinónimo de centralizar unilateralmente la vida parroquial y dejar que el entorno se transforme en una estepa desde el punto de vista pastoral y espiri tual. La fe vive del contacto estrecho y de la cercanía humana. Por eso, la parroquia debe ser una comunidad de comunidades, asentadas en los respectivos ambientes de vida, trabajo y ocio. Debe hacerse presente allí donde se encuentran las

personas. Como dice el cardenal Joseph Hóffner, la parroquia no solo debe ser una «Iglesia que llame a sí a la gente» (Komm-her-Kirche), sino también una «Iglesia que salga al encuentro de la gente» (Geh-hin-Kirche).

Para ello hace falta, hablando bíblicamente, la recreación de las iglesias domésticas (c £ Hch 2,46; 10,2; 21,8; Rom 15,5.1Os passim). En efecto, la Iglesia primitiva estaba estructurada «por casas» (cf. 1 Cor 16,19 passim). Para Pablo, las casas fueron los puntos de apoyo del movimiento misionero103 A lo largo de la historia, tales iglesias domésticas han dado siempre buen resultado en tiempos difíciles, sobre todo en situaciones de persecución. En la actualidad habrá que hablar más bien de pequeñas comunidades (little communities) o de comunidades de base, con las que en conjunto se han tenido buenas experiencias en África y Latinoamérica. Bajo una forma adaptada podrían ser útiles también entre nosotros104

Estas comunidades tienen un carácter muy variado. Puede tratarse de grupos con nada más que «ofertas de umbral bajo» para quienes todavía están en camino y siguen buscando, sin haber encontrado aún el paso que les haga atravesar el umbral de la Iglesia. Puede tratarse asimismo de círculos de oración y de estudio de la Biblia, grupos de jóvenes, familias, mujeres o ancianos o de grupos ecuménicos, que, aun cuando no se llamen así, ya se entienden a sí mismos como iglesias domésticas. Por último, cabe pensar también en círculos de diálogo, de amigos o de vecinos que se junten ya con regularidad, ya solo esporádicamente. Especial importancia tienen las comunidades de vida de las órdenes y congregaciones religiosas, así como los nuevos movimientos y comunidades espirituales. Tanto unas como otros deben hacerse activamente presentes en sus respectivas parroquias, a fin de enriquecer y fecundar la vida de estas.

En tales iglesias domésticas es posible experimentar y practicar la comunión en la fe. A través de ellas pueden las personas sentirse en casa en la «gran parroquia» o reencontrar un hogar en la Iglesia. Por medio del estilo de vida que se vive en estas comunidades, la Iglesia irradia su presencia al entorno social y cultural. El miedo de que devengan un pequeño rebaño es infundado; nada impide que las minorías cuantitativas sean minorías cualitativamente creativas. Al igual que un poco de levadura fermenta toda la masa y una pizca de sal sazona toda la sopa, así también pueden estas pequeñas comunidades o comunidades de base transformar proféticamente el mundo.

d) Iglesia en perspectiva universal

Puesto que Jesús es el único Señor presente en toda parroquia y toda comunidad,

ninguna parroquia ni ninguna comunidad puede aislarse ni absolutizarse; antes bien, todas ellas deben estar en comunión con la gran comunidad de la Iglesia, con el obispo y el sucesor de Pedro. Cada parroquia y cada comunidad es Iglesia solo en la comunión de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Un cristianismo de parroquia autosuficiente y de cortas miras, ajeno a todo cristianismo eclesial, no está a la altura de los tiempos ni a la altura de la concepción católica de la Iglesia. Sobre todo en un mundo globalizado es necesario ser cristiano y ser Iglesia en perspectiva mundial y desde una responsabilidad misionera universal.

La palabra «misión» no suena bien en la actualidad; antes al contrario, tiene mala fama. La misión es vista a menudo como proselitismo, y muchos creen que la misión de la Iglesia occidental ha alienado a otros pueblos de su propia cultura, colonizándolos culturalmente. No hay que negar los errores cometidos. Una sana dosis de autocrítica es siempre conveniente. Pero no se debe condenar por igual a justos y pecadores y olvidar todo lo que han llevado a cabo los misioneros y misioneras con gran riesgo para sus personas, a menudo a riesgo incluso de la propia vida. Junto con el regalo de la fe cristiana, ellos y ellas han llevado a muchos pueblos la liberación del miedo a los demonios y la vinculación con la comunidad universal que es la Iglesia, amén de escuelas, hospitales, centros sociales y guarderías. Los misioneros han sido con frecuencia los primeros en investigar la cultura y la lengua del lugar y en proteger a los nativos de la opresión y la explotación coloniales. La misión sigue estando asociada hoy con el testimonio social y caritativo. Cuando se producen catástrofes naturales o en caso de guerra civil, los misioneros y las obras benéficas misione ras actúan a favor de la población civil sufriente e intentan ayudar a los más pobres de los pobres.

En lo relativo a la misión, la Biblia emplea un lenguaje inequívoco. En el Sermón de la montaña, jesús dice a sus discípulos -y no solo a ellos - que son la luz del mundo y que, lejos de tapar el candil con un celemín, deben colocarlo en un candelero para que ilumine a todos (c£ Mt 5,14s). Al final de todos los evangelios puede leerse el mandato de la misión, especialmente claro en Mateo: «Me han concedido plena autoridad en cielo y tierra. Por tanto, id a hacer discípulos entre todos los pueblos, bautizadlos consagrándolos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y enseñadles a cumplir cuanto os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre, hasta el fin del mundo» (Mt 28,19s; c£ Mc 16,15s). Lucas añade que semejante misión solamente puede acontecer en la fuerza del Espíritu Santo (c£ Lc 24,47s; Hch 1,8). Este motivo volvemos a encontrarlo en el cuarto evangelio, donde el Resucitado sopla sobre sus discípulos y les entrega el Espíritu Santo diciéndoles: «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo a vosotros» (Jn 20,21s).

El concilio Vaticano II encuadra el mandato misionero en el conjunto del plan de salvación de Dios. Apunta a la reunión escatológica de todos los pueblos prometida por los profetas (c£ Is 2,25; Miq 4,1-3). Así, el Concilio puede afirmar: «La actividad misionera es, en última instancia, la manifestación del propósito de Dios o epifanía, y su realización en el mundo y en la historia, en la que Dios, por medio de la misión, perfecciona abiertamente la historia de la salvación»'°s «La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera» 106 Así pues, o el ser cristiano y la Iglesia tienen carácter misionero, o simplemente dejarán de ser. El papa Benedicto XVI muestra en la encíclica Deus caritas est que la misión brota de la dinámica del amor'°'. Quien ama su fe hará partícipes de ella también a los demás. Quien no crece disminuye. Quien no crece al ritmo de la creciente población mundial se convierte en minoría.

En la encíclica sobre la misión Redemptoris missio10S, el papa Juan Pablo II deja claro que el mandato misionero no ha perdido ni un ápice de actualidad. Más bien, la misión ha entrado hoy en una nueva fase. Ya no es un movimiento Norte-Sur u OccidenteOriente; también es necesario entre nosotros en el Norte y en Occidente. Se trata, pues, de una misión en los cinco continentes. No solo es tarea de toda Iglesia local y de toda comunidad eclesial, ya pequeña o grande.

Bien entendida, la misión no tiene nada que ver con el colonialismo ni con el proselitismo. La fe es un acto libre de la persona: no puede ser forzado ni es posible persuadir a nadie para que crea. La misión tampoco puede intentar promover la fe a través de medios inapropiados, como pueda ser, por ejemplo, la promesa de ventajas materiales. La misión respeta la convicción, la conciencia, la decisión del otro. El amor tiene tacto. Sabe cuándo se puede y se debe hablar y cuándo es mejor permanecer en segundo plano. También la presencia silenciosa puede ser elocuente; y como mostró Charles de Foucauld, en situaciones difíciles representa a veces el único modo posible de testimoniar a Jesucristo. También en algunas situaciones actuales puede ser esta la única forma posible de testimonio.

Sin embargo, renunciar a símbolos cristianos por un malentendido miramiento hacia otros no es expresión de la disposición al diálogo; antes al contrario, se trata de un acto de autonegación. Con tal actitud de apaciguamiento no cosechamos respeto, sino desprecio... y con razón. Debemos a los demás el testimonio de que la fe cristiana significa algo para nosotros, de que ella suscita en nosotros fuerza, consuelo, esperanza y alegría. En último término, el creyente no puede sino desear que también los demás conozcan a Jesucristo, que para él es el sentido de la vida, la felicidad y la alegría; el creyente no puede sino querer regalarlo a otros. La fe es un don para ser transmitido.

# VI

# Por una cultura de la vida

## 1. La evangelización como inculturación

La evangelización es un proceso integral que busca conformar y reconfigurar la vida personal, pero también la pública. De ahí que la evangelización y la nueva evangelización no se dirijan solo al individuo; quieren impregnar todo el mundo de la vida y la cultura entera". En la reciente teología de la misión se ha hecho habitual designar esto como «inculturación» "°. Esta terminología acentúa la necesidad de enraizar el cristianismo en la correspondiente cultura y supone un deslindamiento respecto de la anterior comprensión de la misión, en parte constatablemente eurocéntrica.

La palabra «inculturación» es un neologismo; lo que con ello se designa, en cambio, es tan antiguo como el Evangelio. Este fenómeno lo encontramos ya tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; en la transición del judeocristianismo al paganocristianismo; en el encuentro del cristianismo con la cultura grecorromana; más tarde, en la misión de los germanos y eslavos por Metodio y Cirilo; en la Edad Moderna, en la misión de China por Matteo Ricci y en la misión de la India por Roberto de Nobili en el siglo XVII, que por desgracia tuvieron que ser interrumpidas - en detrimento de la posterior evangelización de Asia - a causa de la funesta controversia de los ritos. Desde el concilio Vaticano II, el concepto de «inculturación» es un elemento fijo de los pronunciamientos del magisterio`

El cristianismo es, por esencia, encarnatorio. Ya en su origen surge bajo la forma de una determinada cultura, en concreto la de la lengua y la cultura hebreo-arameas. Y más tarde nunca lo encontramos si no es vinculado a una u otra cultura. Un núcleo supracultural del cristianismo implantable a posteriori en una determinada cultura sería una abstracción inane. A consecuencia de este carácter encarnatorio del cristianismo, la inculturación va más allá de una acomodación y adaptación externa. La inculturación no se contenta con expresarse en las formas y la lengua de la cultura correspondiente en cada caso; no, más bien se trata de un intercambio entre la Iglesia y la cultura en cuestión"2. Eso no tiene nada que ver con el sincretismo. Lo que se persigue es una penetración profunda de la respectiva cultura, proceso en el cual esta es purificada y sanada, inspirada y transformada por el Evangelio.

En cuanto acontecimiento encarnatorio, la inculturación es, en último término, un

acontecimiento pascual de muerte y resurrección en el Espíritu Santo. Ya en los inicios de la historia de la misión cristiana, el Espíritu de Pentecostés propició el entendimiento por encima de todos los límites culturales y lingüísticos (c£ Hch 2,4-6). La evangelización y la nueva evangelización son una renovación integral del corazón tanto del individuo como de la entera cultura de la vida en el Espíritu Santo (c£ Tit 3,5).

2. Una nueva inculturación hoy

A partir del siglo XVIII se ha ido configurando un nuevo sentimiento vital y una nueva civilización por contraposición a la cultura «paleoeuropea». El papa Pablo VI vio en la separación de la Iglesia y la cultura moderna el drama de nuestra época' De ahí que la evangelización comporte la nueva impregnación de nuestra cultura con el espíritu del cristianismo`. No se trataba del sueño de una nueva cultura «específicamente cristiana». Semejante síntesis cultural probablemente nunca se ha dado y nunca se dará. En toda época, y en especial en nuestra situación, el cristianismo no puede sino confrontarse de forma crítico-constructiva con la cultura dominante y ser fermento de renovación.

El concilio Vaticano II reconoció los frutos positivos de la Modernidad y la legítima autonomía de los ámbitos culturales seculares"s Sin embargo, el Concilio previó también la dialéctica inherente al desarrollo moderno y el peligro de que una legítima cultura laica se transformara en un laicismo hostil a la Iglesia. El papa Juan Pablo II habla, en su encíclica Evangelium vitae, de una «cultura de la muerte»16 y de una «conspiración contra la vida»l`. Benedicto XVI ha profundizado teológicamente en la problemática. Puesto que la vida verdadera y realizada y la verdadera cultura solo son posibles desde la vinculación con Dios, el papa ve el peligro en el hecho de que una cultura sin Dios no puede por menos de conducir al relativismo y al pluralismo y terminar en el nihilismo.

La nueva inculturación del cristianismo abogará por una nueva cultura de la vida y de los valores cristianos de la vida. Ello encierra bastante materia de conflicto. Pues la crítica fundamental al cristianismo, tal como la formuló Friedrich Nietzsche, reza: el cristianismo es hostil a la vida; más aún, constituye una verdadera maldición de la vida118. Esta queja se corresponde con el sentimiento vital de muchas personas: piensan que el cristianismo reprime su deseo y anhelo de vida, impidiéndoles vivir una vida plena.

La nueva evangelización puede poner de relieve que en el Antiguo Testamento la vida es vista como don creacional de Dios. Constituye el bien supremo y es sinónimo de felicidad. Porque la vida toda procede de Dios, se trata de algo valioso, es más, de algo sagrado. Dios mismo protege la vida. La alianza con Noé después del diluvio garantiza la

pervivencia de la vida (cf. Gn 9). Creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano sobresale sobre el resto de criaturas (c£ Gn 1,26s; Sal 8,6). Su vida es sagrada de un modo singular y se encuentra bajo una especial protección divina (cf. Gn 4,15; 9,5s). Por eso se estipula en el decálogo: «No matarás» (Éx 20,13; Dt 5,17).

De aquí se deriva el no a todo lo que destruya o menoscabe la vida. Esto vale tanto para las guerras como para el aborto y la eutanasia, tanto para la tortura física y psíquica como para las condiciones de vida y trabajo inhumanas, tanto para la escandalosamente injusta distribución de los bienes terrenos como para la destrucción del equilibrio ecológico de la tierra y de las condiciones de vida del ser humano. Contra todas estas formas de hostilidad a la vida y muchas otras debe dirigirse la protesta profética de la Iglesia`

La Escritura no se contenta con enunciados negativos. Según los textos bíblicos, la vida es algo dado por Dios, pero también algo que se encomienda al ser humano para que este lo configure responsablemente. Los mandamientos de Dios no deben reprimir la vida; antes bien, se trata de indicadores del camino hacia la vida verdadera y feliz. En este sentido, es menester apostar por una nueva cultura de la vida. Y no hay que pensar solo en la «elevada» cultura de la literatura, las artes plásticas, la filosofía y la ciencia. Se trata sobre todo de impregnar con el espíritu del cristianismo la cotidiana cultura de la vida.

3. Los dos mandatos: la transmisión y el cuidado de la vida

En los relatos de creación del Génesis encontramos un doble mandato: transmitir la vida y cultivar la tierra (cf. Gn 1,28-30; 2,15). Con ello se mencionan dos órdenes creados fundamentales. Dietrich Bonhoeffer habla de dos mandatos: matrimonio y familia, con el encargo de transmitir la vida; y el encargo de cultivar la tierra, de configurar el mundo. Ninguno de estos mandatos nos es imparti do a posteriori por la sociedad o el Estado; nos son dados (gegeben) y encomendados (aufgegeben) con la creación120

El primer mandato tiene que ver con la transmisión de la vida en el matrimonio y la familia. El matrimonio y la familia son tanto cuna de la nueva vida como escuela de la cultura humana. En la familia deben ejercitarse las actitudes básicas sobre las que se levanta una sociedad humanitaria: consideración, solidaridad, confianza y fidelidad recíprocas. El matrimonio y la familia son, pues, la célula fundamental de la sociedad y la base de su futuro. Con tanta más razón constituye entonces un desafío pastoral el hecho de que no solo muchos matrimonios y familias se rompan, sino que la crisis afecte

también a la concepción del matrimonio y la familia fundada en la creación. Se quieren redefinir el matrimonio y la familia y ensayar nuevas formas de matrimonio y familia. Sobre estas últimas no ha sido pronunciada la bendición explícita de Dios, por lo que tampoco pueden convertirse en una bendición para el individuo.

Lo que se encuentra en una situación del todo crítica es la transmisión de la vida. Mientras que para todas las culturas de la antigüedad los hijos eran riqueza y alegría vital, entre nosotros son percibidos con frecuencia como una carga. Sería injusto suponer en todos los casos una mentalidad egoísta, materialista. Nuestro sistema social (comenzando por los salarios medios, que no hacen justicia a la familia, hasta las viviendas pequeñas y estrechas, que no ofrecen espacio suficiente para los niños) no es propicio para tener hijos y familia y, por consiguiente, resulta en último término hostil a la vida. Un vistazo a la evolución demográfica muestra adónde lleva esto. Un pueblo sin niños es un pueblo agonizante. Sin un nuevo sí a la transmisión de la vida, Europa no tiene futuro alguno. Por eso, el compromiso de la Iglesia con la protección de la vida desde la concepción hasta la muerte natural, así como a favor de unas condiciones propicias a la vida y la familia, constituye una tarea prioritaria. La nueva evangelización exige una intensa pastoral matrimonial y familiar.

Él segundo mandato es el encargo de cultivar la tierra: «¡Someted la tierra!». Esta frase ha sido malentendida e instrumentalizada como excusa para la explotación de la tierra y sus recursos. Sin embargo, en el sentido que se le da en la Biblia, no se trata de una jus tificación de la explotación, sino del encargo de cultivar la tierra. La Biblia habla de «guardar y cultivar» (c£ Gn 2,15). El ser humano puede aprovechar para sí los bienes de la tierra, pero debe hacerlo de modo tal que no destruya la base de su propia vida. El encargo de cultivar la tierra incluye, pues, el compromiso a favor de un medioambiente propicio a la vida y de la conservación de la creación.

El respeto a la vida se muestra sobre todo en cómo trata la sociedad a la vida débil. Se pone de manifiesto en la protección de la vida más débil e indefensa, la de los no nacidos; en la consideración que se tiene por niños, jóvenes y ancianos y en la ayuda que se les presta; en la solicitud por los enfermos, discapacitados y moribundos; en el compromiso por un orden social justo y solidario, así como por los derechos de las minorías. De la cultura de la vida forma parte también el no reprimir la muerte, sino aceptarla como parte de la vida, fomentando una cultura del bien morir, un nuevo «ars moriendi». Por fortuna, en las últimas décadas han surgido, en el marco del movimiento de casas mortuorias (Hospizbewegung), numerosas residencias para acompañar a los moribundos.

4. ¿Qué significan «calidad de vida» y «felicidad vital»?

El cuidado de la vida se designa hoy con frecuencia como «calidad de vida». Entretanto, este concepto ha reemplazado al antiguo concepto de «bienestar». Denota la suma de los bienes vitales que se necesitan para una vida digna. Sin embargo, no se puede reducir a las condiciones materiales de vida y al bienestar subjetivo. Tal mutilación de la felicidad priva al ser humano de los valores intelectuales y espirituales. Hasta bien entrada la Modernidad, entre los filósofos reinaba el consenso de que la felicidad consiste en disfrutar de una vida buena. Con ello no se quería decir que solo sea posible vivir bien en tanto en cuanto uno posee los bienes de la vida en cantidad suficiente y, por ende, puede vivir seguro y contento. Es legítimo aspirar a semejante felicidad y, si nos es regalada, aceptarla agradecidamente. Que en ella no se agota, sin embargo, la felicidad se advierte ya en el hecho de que se trata de algo pasajero y que puede ser destruido de un día para otro por la enfermedad, el infortunio, un accidente o una catástrofe natural. La verdadera felicidad (beatitudo) se encuentra solo cuando uno se orienta a los bienes permanentes y al bien verdadero (bonum) del ser humano. Únicamen te la orientación de la vida a Dios, el bien supremo, puede colmar de forma duradera toda la amplitud, profundidad y altura de nuestro anhelo de vida.

En su mensaje del venidero reino de Dios, Jesús critica una actitud meramente intramundana y previene ante la falsa preocupación por la vida terrena: «Por eso os digo que no andéis angustiados por la comida [y la bebida] para conservar la vida o por el vestido para cubrir el cuerpo. ¿No vale más la vida que el alimento?, ¿el cuerpo más que el vestido?» (Mt 6,25). También exhorta a amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo (cf. Mc 12,29-31). A primera vista, esto suena ajeno al mundo. Pero Jesús no es ningún soñador. Sabe bien que necesitamos pan para vivir. Nos invita a pedir a Dios el pan que necesitamos a diario (c£ Mt 6,11; Lc 11,3); además, a quienes niegan a los hambrientos el pan de cada día los amenaza con el juicio (cf. Mt 25,31-46).

El Evangelio del reino de Dios no es un consuelo vano y poco realista; antes al contrario, incluye la preocupación por los bienes terrenos y el compromiso a favor de su justa distribución. Pero nos pone ante los ojos el correcto orden de prioridades en la búsqueda de la felicidad: «Buscad ante todo el reinado [de Dios] y su justicia, y lo demás os lo darán por añadidura» (Mt 6,33). Una nueva cultura de la vida precisa, por consiguiente, del orden del amor (Agustín). Y debe acentuar el primado del ser frente al tener, así como el del ser bueno frente a la posesión de bienes. Con ello, aunque no se dirige contra el uso adecuado de los bienes de la vida, esa nueva cultura de la vida sí que

aboga por una adecuada jerarquía en lo tocante a su uso. En último término, la vida buena, feliz y realizada únicamente es posible en Dios. Solo él garantiza el sosiego y la paz interior, solo él nos infunde serenidad ante los reveses de la vida. En él y junto a él está uno protegido en todas las circunstancias de la vida, incluso a la hora de la muerte (c £ Rom 8,35-39).

5. La contribución de las parroquias y comunidades cristianas

A la vista de la crisis cultural de nuestra sociedad, la nueva evangelización debe abogar - a través de los hechos ejemplares más que de la palabra - de forma cercana y propicia a la vida por una nueva cul tara de la vida inspirada por el Evangelio. Alzará con actitud crítica su voz dondequiera que operen poderes hostiles a la vida. Pondrá asimismo de manifiesto posibilidades alternativas de una vida buena y lograda y creará espacios vitales en los que la nueva vida se pueda ver y vivir.

Hay que comenzar fomentado en nuestras propias parroquias y comunidades una cultura del trato humano, el cuidado de la configuración de los espacios eclesiales y una hospitalidad invitadora y acogedora. Espacios vitales impregnados por el espíritu del Evangelio pueden ser nuestras guarderías y escuelas, nuestras casas de formación, nuestros centros de ocio y vacaciones, nuestras residencias y otros centros para ancianos y discapacitados, nuestros hospitales, clínicas de cuidados paliativos y casas mortuorias. A ello se añade, por supuesto, la solicitud por las personas que padecen necesidades físicas y psíquicas. En los últimos tiempos se ha evidenciado que la asistencia pública no puede cubrirlo todo y que es imposible prescindir del compromiso voluntario y la ayuda vecinal. Solo ellas posibilitan una nueva cultura de la solidaridad y el amor vivido. Pues, además de la ayuda material, también son relevantes el tiempo y la atención que concedemos a los demás, así como las palabras alentadoras que les dirigimos. En la liturgia, que es centro y cima de la vida parroquial, la nueva vida es celebrada y regalada sin cesar. De la liturgia nace el envío al mundo. Ella es la fuente de una nueva cultura de la vida, el punto de partida de una nueva inculturación'2'

Una importancia nada fácil de exagerar tienen en este contexto los monasterios. En el pasado fueron semilleros y hogares de la cultura europea; también pueden y deben serlo en la actualidad, incluso en mayor medida. Con mucha frecuencia ofrecen hospitalidad para unos días o semanas de retiro y quietud. Como lugares de oración, son el pulmón de la Iglesia y del mundo.

Así, las parroquias y comunidades cristianas pueden ser signo e instrumento -

biotopo, por así decir - de una cultura de la vida renovada a partir del espíritu del Evangelio. Pueden ser modelos de una vida lograda y exitosa según el orden de Dios y la inspiración del Evangelio, así como oasis de la vida en los que es posible respirar tanto interior como exteriormente. Pueden convertirse en levadura que penetra y transforma el mundo.

# VII

## La dimensión espiritual: la evangelización como servicio testimonial

### 1. La evangelización como servicio testimonial

Una palabra conclusiva debe ser algo más que un epílogo. Debe sondear de nuevo las profundidades y afirmar: solo una Iglesia que esté evangelizada y se afane por la renovación espiritual, tanto interior como exterior, será capaz de evangelizar. La fe únicamente puede transmitirla quien es fuerte en la fe: «Creí y por eso hablé», dice Pablo (2 Cor 4,13).

Por consiguiente, no se trata en primer lugar de fundar nuevas organizaciones e instituciones, crear nuevos puestos de plantilla y dotarlos de fondos presupuestarios, convocar comisiones y simposios u organizar acciones de gran repercusión en la opinión pública. Todo eso puede ser útil. Pero de todo ello tenemos ya, en realidad, suficiente, en ocasiones incluso más que suficiente. El mandato de la misión habla de testigos (mártyres) llenos del Espíritu Santo (c£ Lc 24,48s; Hch 1,8). El testigo no habla solo con la boca, sino con toda su existencia; es más, arriesga incluso su existencia terrena para dar testimonio. Pero la muerte a causa del Evangelio no supone el fin de la evangelización. El cuerpo muerto y atormentado cae más bien en la tierra como el grano y da fruto abundante (cf. Jn 12,25). La sangre de los cristianos puede convertirse en semilla de nuevos cristianos122.

Como se hace patente sobre todo en Lucas, el Espíritu de Dios es el verdadero promotor, el alma de la evangelización. Según Juan, es él quien recuerda, interioriza y universaliza a Jesús y su mensaje (c£ Jn 14,26; 15,26; 16,13). De ahí que la nueva evangelización sea en primer lugar un encargo espiritual; es tarea de cristianos con trazas de santidad. Las fórmulas y recetas liberales tienen aquí un efec to más bien contraproducente. Hacen falta cristianos que, al igual que los apóstoles, se dejen llamar por el Señor y tomar al servicio del reino de Dios. Han de estar dispuestos a dejarse enviar, postergando todo lo demás para consagrar su vida por entero a esta gran tarea (c£ Mc 6,6-13; Lc 10,1-12).

### 2. Una nube de testigos

Para tener coraje y energía para una nueva evangelización, no hacen falta tanto maestros doctrinales cuanto maestros de vida. Necesitamos modelos vivos. Ya hemos hablado de la Virgen María, Madre de Dios, como tipo, patrona e intercesora de una Iglesia evangelizadora. A ella podemos confiar de modo especial la nueva evangelización. Rasgo distintivo del carácter espiritual de la misión es el hecho de que la patrona de la misión es una santa que nunca en su vida estuvo en misiones, pero que ofreció su vida a Dios en el Carmelo y prometió que, a su muerte, haría llover rosas desde el cielo: santa Teresa de Lisieux. Teresa no es el dulce personaje con el que suele ser presentada. Experimentó sequedad espiritual y tentaciones en la fe. Con ello está mucho más cerca de las dificultades de fe de muchas personas actuales de lo que la mayoría piensa.

Al acometer el desafío y la tarea de la nueva evangelización, nos encuadramos en una larga y gran tradición. Se remonta hasta la época apostólica, a evangelistas como Felipe y Bernabé, y a las mujeres que el Nuevo Testamento nos presenta como misioneras. A esta tradición pertenecen numerosos misioneros y misioneras santos, de los que está llena la historia de la Iglesia: Agustín, a quien el papa Gregorio Magno envió a Inglaterra; Bonifacio, quien abandonó su patria inglesa para convertirse en misionero de los alemanes; Cirilo y Metodio, apóstoles de los eslavos; Oscar (Anscario o Ansgar), misionero de Escandinavia; Francisco Javier, misionero de la india, China y Japón; Daniel Comboni, misionero de África; Arnold Janssen, el fundador de los misioneros del Verbo Divino; Damián de Molokai (o de Veuster), misionero entre los leprosos; Charles de Foucauld, quien llevó a cabo una obra importante entre los tuaregs musulmanes con su sola presencia; misioneras del amor al prójimo, como la madre Teresa de Calcuta y otras muchas.

Tampoco faltan ejemplos para la nueva misión. Ya en el pasado hubo santos que sacudieron y renovaron un cristianismo fatigado, apático y demasiado acomodado: en la Iglesia medieval, Bernardo de Claraval, Francisco y Clara de Asís, Hildegarda de Bingen y Brígida de Suecia; en la crisis de la época posterior a la Reforma, Francisco de Sales, Carlos Borromeo y Pedro Canisio; como precursores de una nueva evangelización: Felipe Neri, quien con su apostolado en las calles se convirtió en el segundo apóstol de Roma; Alfonso María de Ligorio, quien fundó la orden de los redentoristas, dedicados a las misiones populares; Vicente Pallotti, iniciador del apostolado laical; Juan María Vianney, quien, como sencillo cura de Ars, renovó una parroquia desmoralizada; Juan Bosco, el carismático apóstol de los jóvenes; Luis Orione, el iniciador de la atención pastoral en el extrarradio de Roma, y muchos otros. También cabe pensar en personajes como Madeleine Delbrél y su experiencia pionera en ambientes obreros ateos o en

escritores como Reinhold Schneider, Gertrud von Le Fort, Paul Claudel, Charles Péguy y otros.

Sobre todo no debemos olvidar a los innumerables testigos de sangre del siglo XX en todas las Iglesias y en todas las partes del mundo. Con frecuencia tuvieron que pasar muchos años en prisiones y campos disciplinarios, sufriendo lo inhumano y lo sobrehumano, hasta que muchos de ellos murieron por extenuación, fusilamiento o en cámaras de gas. La sangre de estos mártires del siglo XX se convertirá, esperamos, en semilla de numerosos nuevos cristianos en el siglo XXI.

### 3. Esperanza en un nuevo Pentecostés

La evangelización comenzó en Pentecostés. El discurso de Pedro «llegó al corazón» de quienes lo escuchaban (c£ Hch 2,37). Al cabo de una generación, la evangelización se había extendido ya a todo el mundo conocido en la época. También en los siglos siguientes permaneció activo el Espíritu de Dios y todavía hoy se hace eficazmente presente. Así, podemos confiar en que acontecerá un nuevo Pentecostés.

Ese nuevo Pentecostés no tendrá por qué ser una pentecostal tormenta de fuego. Jesús compara el crecimiento del reino de Dios con un poco de levadura que fermenta toda la masa (cf. Mt 13,33). En otro pasaje lo equipara a una semilla, incluso a la más diminuta de todas las semillas: un grano de mostaza. Este es del todo insignificante; pero cuando crece, se convierte en un gran árbol, en cuyas ramas anidan los pájaros del cielo (cf. Mt 13,31-32). En el lenguaje de la Biblia, esto no quiere decir sino que en el reino de Dios hay sitio para todos los pueblos.

La ley del grano de mostaza puede infundirnos valor y seguridad si miramos a los aún pequeños y modestos nuevos comienzos y resurgimientos en la Iglesia actual. Tienen de su parte la promesa del Evangelio. Lo decisivo será que en nosotros prendan el fuego y el entusiasmo pentecostales. Entonces, el Evangelio se extenderá casi por sí solo, incontenible como un reguero de pólvora. Y se hará realidad lo que afirma Pablo: «La palabra del Señor se difunde» (2 Tes 3,1).

# ABREVIATURAS

AA — *Apostolicam Actuositatem*, decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los seglares

AG — *Ad gentes*, decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia

CA — *Confessio Augustana*, Confesión de Augsburgo

CD — *Christus Dominus*, decreto del concilio Vaticano II sobre el oficio pastoral de los obispos

Conc (D) — *Concilium*, ed. alemana

DH — H. Denzinger y P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, latín-alemán, Freiburg i.Br. 1991[37] [trad. esp. de textos orig.: *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2006]

DV — *Dei Verbum*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la divina revelación

EKL — *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3 vols., 2ª ed., dir. por H. Brunotte y O. Weber, Göttingen 1961-1962

EvTh — *Evangelische Theologie*

FS — *Festchrift*, libro homenaje

GS — *Gaudium et Spes*, constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual

HDG — *Handbuch der Dogmengeschichte*, dir. por M. Schmaus, Freiburg i.Br. 1951ss [trad. esp. de algunos vols.: *Manual de historia de los dogmas*, Madrid 1972ss]

HerKorr — *Herder Korrespondenz*

| | |
|---|---|
| HKG | *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 vols., ed. por H. Jedin, Freiburg i.Br 1962-1979 [trad. esp.: *Manual de historia de la Iglesia*, 10 vols., Herder, Barcelona 1973ss] |
| HThG | *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vols., dir. por H. Fries, München 1962-1963 [trad. esp.: *Conceptos fundamentales de la teología*, 4 vols., Cristiandad, Madrid 1966]. |
| HWPh | *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., dir. por J. Ritter et al., Basel 1971-2007 |
| IKaZ | *Internationale katholische Zeitschrift Communio* (se publica también en español: *Revista Internacional de Teología «Communio»*) |
| LG | *Lumen Gentium*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia |
| LThK$^2$ | *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por J. Höfer y K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957-1967 |
| LThK$^3$ | *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por W. Kasper et al., Freiburg i.Br. 1993-2001 |
| PhJ | *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* |
| RAC | *Reallexikon für Antike und Christentum*, 24 vols. y varios vols. supls., dir. por Th. Klauser et al., Stuttgart 1950-2012. |
| RGG$^3$ | *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3ª ed., 5 vols. e Índices, dir. por K. Galling, Tübingen 1957-1962 |

| | |
|---|---|
| RGG$^4$ | *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4ª ed., 8 vols. e Índices, dir. por H.D. Betz, E. Jüngel et al., Tübingen 1998-2007 |
| RSR | *Recherches de science religieuse* |
| SC | *Sacrosanctum Concilium*, constitución del concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia |
| StdZ | *Stimmen der Zeit* |
| ThQ | *Theologisch-praktische Quartalschrift* |
| ThWNT | *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, fundado por G. Kittel, dir. por G. Friedrich, 10 vols., Stuttgart 1933-1979 |
| TRE | *Theologische Realenzyklopädie*, 36 vols. e Índices, dir. por H. Balz, G. Krause y G. Müller, Berlin 1974- 2004 (Índices en 2010) |
| UR | *Unitatis Redintegratio*, decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo |
| WA | *Weimarer Ausgabe* de las Obras Completas (edición crítica) de Martín Lutero, 120 vols., Weimar 1883-2009 |
| WKGS | *Walter Kasper Gesammelte Schriften*, ed. por G. Augustin y K. Krämer, Freiburg i.Br. 2007ss |
| ZThK | *Zeitschrift für Theologie und Kirche* |

# *FUENTES**

* En la presente edición se traduce el texto de la edición original alemana, que, publicada en 2009 bajo el título Das Evangelium jesu Christi. Walter Kasper Gesammelte Schrifien - Band 5, contiene los escritos que se indican en esta página [N. del Editor].

Einführung in den Glauben

Mainz 1972, 1972; 19733; 19754; 1977; 19806; 19837.

En el presente volumen se traduce el texto de la séptima edición alemana.

Was alíes Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christlichen Glauben Freiburg i. Br. 1987.

Se reproduce con ligeras modificaciones la traducción publicada por la Editorial Sal Terrae en 1988 bajo el título La fe que excede todo conocimiento.

Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung

Este texto fue publicado por primera vez en el volumen 5 de los Walter Kasper Gesammelte Schriften y no había sido traducido previamente al español.

# *ÍNDICE DE NOMBRES*

# *Índice analítico*

1. Para la historia de la expresión «muerte de Dios», cf. G.HASENHÜTTL, «Die Wandlung des Gottesbildes», en J.Ratzinger y J.Neumann (eds.), Theologie im Wandel (FS zum 150-j Bestehen der Katholisch-theologischen Fa an der Universitát Tübingen, 1817-1967), Manchen / Freiburg i.Br. 1967, pp. 228-253; J.BISHOP, Die «Gott-ist-tot-Theologie», Düsseldorf 1968.

2. Cf. K.RAHNER, «Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche», en ID., Schriften zur Theologie, vol. 6, Einsiedeln/Kñln 1965, pp. 34-35 [trad. esp.: «Pequeñas cuestiones sobre el actual pluralismo en la situación espiritual de los católicos y de la Iglesia», en Escritos de teología 6, Madrid 1969, pp. 34-44]; ÍD., «Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche»: Conc (D) 5 (1969), pp. 462-466 [trad. esp.: «El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia»: Concilium 46

(1969), pp. 427-448]; P.LENGSFELD e 1. HERMANN, Die Alternative zum Terror. Pluralismus in Theologie und Kirche, Düsseldorf 1970.

4. 1. KANT, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklárung?, en ID., Werke, vol. 6 (ed. Weischedel), Darmstadt 1964, p. 53 [trad. esp.: Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, en ÍD., Obras Completas II, Madrid 2010].

3. Cf. E.CASSIRER, Die Philosophie der Aufklürung, Tübingen 1932 [trad. esp.: Filosofía de la Ilustración, Madrid 1993]; P.HAZARD, Die Krise des europüischen Geistes, Hamburg 1939 [trad. esp. del orig. francés: La crisis de la conciencia europea, Madrid 1988]; W ANZ, M.GREINER y W MAURER, «Aufkl rung, en RGG3 1, cols. 703-750; W.OELMÜLLER, Die unbefriedigte Aufklürung. Beitrüge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt a.M. 1969; G.ROHRMOSER, Emanzipation und Freiheit, Manchen 1970; F.SCHALK y T.MAHLMANN, «Aufkl rung, en HWPh 1, cols. 620635. Para lo concerniente a la historia de la teología, cf. K.ANER, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929 (reimp.: Hildesheim 1964); K.BARTH, Die protestantische Theologie im 19. jahrhundert, Zollikon-Zurich 1952; E. HIRSCH, Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europüischen Denkens, 5 vols., Gütersloh 19491954; W.MÜLLER, «Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert. Aufkrungstheologie und Pietismus», en HKG 5, Freiburg i.Br. 1970, pp. 571-597.

6. Véanse GS 36 y 56. Cf., sin embargo, ya el CONCILIO VATICANO 1: DH 3019.

5. Cf. F.GOGARTEN, Verhüngnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Sükularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953 [trad. esp.: Destino y esperanzas del mundo moderno, Madrid 1971]; J.B.METZ (ed.), Weltverstündnis im Glauben, Mainz 1965 [trad. esp.: Fe y entendimiento del mundo, Madrid 1970]; ÍD., Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968 [trad. esp.: Teología del mundo, Salamanca 1971]; H.LÜBBE, Sükularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begrif, Freiburg i.Br. / München 1965; H.CoX, Stadt ohne Gott?, Stuttgart/Berlin 1966 [trad. esp. del orig. inglés: La ciudad secular, Barcelona 1968]; H.SCHÜRMANN, «Neutestamentliche Marginalien zur Frage der "Entsakralisierung"»: Der Seelsorger 38 (1968), pp. 38-40 y 89-104; E. SCHILLEBEECKX, Gott - Zukunft des Menschen, Mainz 1969 [trad. esp. del orig. holandés: Dios, futuro del hombre, Salamanca 19713]; H.MÜHLEN, Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutungfür die Zukunft der christlichen Kirchen, Paderborn 1971.

7. Para la discusión sobre este punto, c f. F.GOGARTEN, Verhóngnis und Hoffnung der Neuzeit, op. cit. ; J.B.METZ, Zur Theologie der Welt, op. cit.; K.LóWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 19614 [trad esp.: Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofa de la historia, Madrid 2006]; ÍD., Vortrüge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966; H.BLUMENBERG, Legitimitüt der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966 [trad. esp.: La legitimación de la Edad Moderna, Valencia 2008] ; G.ROHRMOSER, Emanzipation und Freiheit, op. cit., pp. 9-29.

8. F.NIETZSCHE, Die fróhliche Wissenschaft, en Werke 2, Manchen 1955, p. 127 [trad. esp.: La gaya ciencia, Palma de Mallorca 2003].

9. Cf. R. S PAEMANN, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G.A. de Bonald, München 1959; W.HÓTZEL, Die Uroffenbarung im franzósischen Traditionalismus, München 1962; B.WELTE, «Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert», en ÍD., Auf der Spur des Ewigen, Freiburg i.Br. 1965, pp. 380-409; O.KOHLER, «Restauration», en Staatslexikon 6, 19616, cols. 877-881; K.HECKER, «Restauration», en Sacramentum mundi 4, Freiburg i.Br. 1969, cols. 293-299 [trad. esp.: «Restauración», Sacramentum mundi 6, Barcelona 1976, cols. 27-34].

10. Cf. J.R.GEISELMANN, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg i.Br. 1964; W.KASPER, «Das Verst ndnis der Theologie damals und heute», en ID., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, pp. 9-32 [trad. esp.: «Concepción de la teología entonces y ahora», en Fe e historia, Salamanca 1974].

11. Cf. G.E.LESSING, «Brief an seinen Bruder Karl vom 2. Februar 1774», en Werke 9, Berlin 1957, p. 597.

12. K.MARX, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, en ID., Werke - Schriften - Briefe 1, Darmstadt 1962, p. 488 [trad. esp.: Contribución ala crítica de la filosofía del derecho de Hegel, en K.MARX y F.ENGELS, Sobre la religión, Salamanca 1974].

13. La crítica de la idea de la subjetividad que se pone y fundamenta a sí misma tiene ya lugar en Kant y Hegel; el cambio radical que conduce al reconocimiento tanto del carácter previamente dado como de la facticidad de la subjetividad se produce, de

forma diferente en cada caso, en la filosofía tardía de Fichte y Schelling. El hecho de que esta percepción se impusiera en Feuerbach, Marx, Kierkegaard y Nietzsche caracteriza nuestra época posidealista. Cf. W SCHULZ, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spütphilosophie Sche-llings, Stuttgart/Kóln 1955, esp. pp. 271-306; ÍD., Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957; W.KASPER, Das Absolute in der Geschichte, Mainz 1965. La metacrítica de la Modernidad se encuentra hoy, de modo diverso, en los más variados pensadores: R.GUARDINI, Des Ende der Neuzeit, Würzburg 1950 [trad. esp.: El fin de la modernidad, Boadilla del Monte 1996]; M.HEIDEGGER, Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957 [trad. esp.: La proposición del fundamento, Barcelona 1991]; H.G.GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 19652, esp. pp. 250-360 [trad. esp.: Verdad y método, Salamanca 1984]; G.PICHT, Wahrheit - Vernunft - Verantwortung, Stuttgart 1969, esp. pp. 183-202; Th.W ADORNO, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart 1956 [trad. esp.: Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento, Madrid 2012]; J.HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M. 1968, esp. pp. 11-87 [trad. esp.: Conocimiento e interés, Madrid 1989].

14. L.WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a.M. 1960, p. 115 [trad. esp.: Tractatus logico-philosophicus, Madrid 2010].

15. Cf. B.PASCAL, «Über die Religion und über einige andere Gegenst nde», en Pensées, Heidelberg 1963, pp. 397, 409, 416 y passim [trad. esp. del orig. francés: Pensamientos, Madrid 2008].

16. Cf. B.PASCAL, «Über die Religion und über einige andere Gegenstánde», en Pensées, op. cit., p. 248.

17. Para la rehabilitación del legítimo propósito de la teología natural en el protestantismo actual, cf. G.EBELING, «Erwágungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie»: ZThK 67 (1970), pp. 479-524; Ch. GESTRICH, «Die unbewáltigte natürliche Theologie»: ZThK 68 (1971), pp. 82-120; L. GILKEY, «Tendenzen in der protestantischen Apologetik»: Conc (D) 5 (1969), pp. 472-486 [«Tendencias en la apologética protestante»: Concilium 46 (1969), pp. 449-472]; h., Naming the Whirlwind. The Renewal of GodLanguage, Indianapolis / New York 1969.

18. Cf. D.BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Manchen 1962, p. 184 [trad. esp.: Resistencia y sumisión, Salamanca 2004].

19. Para la cuestión del sentido, cf. R.LAUTH, Die Frage nach dem Sinn des Daseins, München 1953; B.WELTE, Auf der Spur des Ewigen, op. cit.; M.MÜLLER, «Sinn und Sinngef hrdung des menschlichen Daseins»: PhJ 74 (1966), pp. 1-29; E.CORETH, «Gottesfrage heute»: StdZ 181 (1968), pp. 361-372; H.GOLLWITZER, Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1970 [trad. esp.: La pregunta por el sentido de la vida, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1977]; W.KASPER, «Móglichkeiten der Gotteserfahrung heute», en ÍD., Glaube und Geschichte, op. cit., pp. 120143; M.MACHOVEC, Vom Sinn des menschlichen Lebens, Freiburg i.Br. 1971.

20. L.WITTGENSTEIN, Tractatus, op. cit., p. 115.

21. Para el problema de Dios, de entre la abundante bibliografía existente pueden consultarse (además de las obras mencionadas en la nota 4): H.DE LUBAC, Die Tragódie des Humanismus ohne Gott. Nietzsche, Feuerbach, Conste und Dostojewski als Propheten, Salzbug 1950 [trad. esp. del orig. francés: El drama del humanismo ateo, Madrid 2008]; ÍD., Uber die Wege Gottes, Freiburg i.Br. 1958 [trad. esp. del orig. francés: Por los caminos de Dios, Madrid 1993]; H.U. VON BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien/München 1956 [trad. esp.: El problema de Dios en el hombre actual, Madrid 1966]; J.LACROIX, Wege des heutigen Atheismus, Freiburg i.Br. 1960 [trad. esp. del orig. francés: El ateísmo moderno, Barcelona 1968]; E.SCHILLEBEECKX, Personale Begegnung mit Gott, Mainz 1964; ID., Neues Glaubensverstündnis, Mainz 1964; ID., Gott - Die Zukunft des Menschen, Mainz 1969 [trad. esp. del orig. holandés: Dios, futuro del hombre, Salamanca 19713]; K.RAHNER, «Gotteserfahrung heute», en Schriften zur Theologie 9, Einsiedeln/Kóln 1970, pp. 161-176; W.KASPER, «Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung», en Glaube und Geschichte, op. cit., pp. 101-129; N.KUTSCHKI (ed.), Gott heute. Fünfzehn Beitráge zur Gottesfrage, Mainz/München 1967 [trad. esp.: Dios hoy: ¿problema o misterio?, Salamanca 1967]; H.J.SCHULTZ (ed.), Wer ist das eigentlich, Gott?, München 1969 [trad. esp.: ¿Fs esto Dios?, Barcelona 1973]. Entre las obras de teólogos protestantes pueden destacarse: R.BULTMANN, «Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?», en ID., Glauben und Verstehen 1, Tübingen 1933, pp. 26-37 [trad. esp.: «Qué sentido tiene hablar de Dios?», en ID., Creer y comprender 1, Madrid

1974]; ID., «Der Gottesgedanke und der moderne Mensch», en Glauben und Verstehen IV, Tübingen 1965, pp. 113-127; H. GOLLWITZER, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 19644; ID., Gottes Offenbarung und unsere Vorstellung von Gott, München 1964; E.JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1965; G.EBELING, Wort und Glaube II, Tübingen 1969; H.ZAHRNT, Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, München 1966 [trad. esp.: A vueltas con Dios, Zaragoza 1972]; ÍD., Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellscahft, München 1970 [trad. esp.: Dios no puede morir, Bilbao 1971].

22. Cf J.MOLTMANN, «Antwort auf die Kritik an der Theologie der Hoffnung», en W.-D. Marsch (ed.), Diskussion über die «Theologie der Hq#nung», Manchen 1967, pp. 210s [trad. esp.: «Respuesta a la crítica de la teología de la esperanza», en W.-D. Marsch (ed.), Discusión sobre teología de la esperanza, Salamanca 1972].

23. Cf. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung, op. cit., p. 266.

24. M.HORKHEIMER, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H.Gummior, Hamburg 1970, p. 69 [trad. esp.: «La añoranza de lo completamente otro», en H.MARCUSE, K.POPPER y M. HORKHEIMER, Ala búsqueda de sentido, Salamanca 1976].

25. Esta argumentación recoge una idea de 1. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, en Werke 4, Darmstadt 1956, pp. 255s [trad. esp.: Crítica de la razón practica, Salamanca 2006]; cf. R.SPAEMANN, «Gesichtspunkte der Philosophie», en H.J.Schultz (ed.), Wer ist das eigentlich, Gotti op. cit., pp. 63s.

26. Para la historia de la investigación sobre la vida de Jesús, cf. A.SCHWEITZER, Geschichte der Lebenjesu-Forschung, Tübingen 19516 [trad. esp.: Investigación sobre la vida de jesús, Valencia 1990] ; W.KÜMMEL, Das Nene Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg/München 1958; R. 5LENCZKA, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen lesusfrage, Góttingen 1967.

27. A.SCHWEITZER, Geschichte der Lebenjesu-Forschung, op. cit., pp. ls y 4.

28. Ibid., p. 631.

31. R.BULTMANN, «Zur Frage der Christologie», en ÍD., Glauben und Verstehen 1,

op. cit., p. 101. Merece la pena consultar sobre todo ÍD., Das Verhültnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Heidelberg 1960.

30. Cf. H.CONZELMANN, «Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung: ZThK 56 (1959), pp. 1 y 4.

29. Cf. DV 19.

32. Cf. E.KÁSEMANN, «Zum Problem des historischen Jesus», en ÍD., Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Güttingen 1960, pp. 187-214 [trad. esp.: Ensayos exegéticos, Salamanca 1968]; «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en ID., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Güttingen 1964, pp. 31-68. Entre la inabarcable bibliografía, pueden consultarse H.RISTOW y K. MATTHIAE (eds.), Der historische jesus und der kerygmatische Christus. Beitrüge zum Christusverstündnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1962; J.M. ROBINSON, Kerygma und historischer jesus, Zurich/Stuttgart 1960; J.R.GEISELMANN, jesus der Christus 1: Die Frage nach dem historischen Jesus, Manchen 1965 [trad. esp.: jesús el Cristo I: la cuestión del jesús histórico, Alcoy 1971].

33. G.BoRNKAMM, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, pp. 18 y 21 [trad. esp.: Jesús de Nazaret, Salamanca 1975].

34. M.HENGEL, War lesas Revolutionür, Stuttgart 1970 [trad. esp.: «¿Fue Jesús un revolucionario?», en jesús y la violencia revolucionaria, Salamanca 1973].

35. E.KÁSEMANN, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968, p. 52 [trad. esp.: La llamada de la libertad, Salamanca 1974].

36. CE R.SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft und Reich. Em e biblisch-theologische Studie, Freiburg i.Br 1965' [trad. esp.: Reino y reinado de Dios, Madrid 1970]. Para lo que sigue, véase esp. H.SCHÜRMANN, «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu», en Gott in Welt (FS Karl Rahner), vol. 1, Freiburg i.Br. 1964, pp. 579-607.

37. Cf B.THUM, H.HAAG, J.SCHMID, A.VOGTLE, A.KOLPING y J.B.METZ, «Wunder», en LThK2 10, cols. 1251-1265; J.GNILKA y H.FRIES, «Zeichen/ Wunder», en HThG 2, pp. 876-896; R.H.FULLER, Die Wunder jesu in Exegese und Verkündigung, Düsseldorf 1967; F.MUSSNER, Die Wunder Jesu. Eire Hinführung,

Manchen 1967 [trad. esp.: Los milagros de jesús, Estella 1970]; R. PESCH, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage, Freiburg i.Br. 1970.

38. Cf. A.VÓGTLE, «Jesus Christus», en LThK2, cols. 922-932; H.CoNZELMANN, «Jesus Christus», en RGG3, cols. 619-653; 0. CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 19582 [trad. esp.: Cristología del Nuevo Testamento, Buenos Aires 1965]; F.HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, G&ttingen 1964; J.GNILKA, Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens, Manchen 1970.

39. Cf. R.BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1954, pp. 8 y 44 [trad. esp.: Teología del Nuevo Testamento, Salamanca 2011]; ID., Das Verhültnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen jesus, op. cit., p. 16; H. CONZELMANN, «Jesus Christus», art. cit., pp. 634, 642 y 650; W.MAMEN, Anfangsprobleme der Christologie, Gütersloh 1960, pp. 12, 16s, 35s y 38.

40. Cf. H.SCHLIER, «amén», en ThWNT 1, p. 341: «Pero de este modo está contenida en el amén que precede al légó hymin de Jesús toda la cristología in nuce».

41. Cf. K.BARTH, Kirchliche Dogmatik II112, Zurich 1948, pp. 66-69; W PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, pp. 345-361 [trad. esp.: Fundamentos de cristología, Salamanca 1974]; H.U.VON BALTHASAR, «Zwei Glaubensweisen», en Spiritus creator, Einsiedeln 1967, pp. 89s [trad. esp.: Ensayos teológicos III: Spiritus creator, Madrid 2001]; J.RATZINGER, Einführung ins Christentum, Manchen 1968, pp. 163 y 182-184 [trad. esp.: Introducción al cristianismo, Salamanca 19712]. Para la problemática en conjunto, cf. H.SCHLIER, F.MUSSNER, F.RICKEN y B.WELTE, Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfünge und die Lehrformel von Nikaia, Freiburg i.Br. 1970.

42. La expresión «causa de Jesús» (Sache Jesu) aparece por primera vez en Willi Marxsen en relación con su interpretación de la resurrección de Jesús (véase infra, cap. 4, nota 46). Y fue convertida en consigna teológica, repetida con demasiada frecuencia a modo de eslogan y clave, sobre todo por K.Schäfer y por el artículo, inspirado principalmente por él, «Rückfrage nach der Sache Jesu», publicado en N.Greinacher, K.Lang y P.Scheuermann (eds.), In Sachen Synode, Düsseldorf 1970, pp. 150-169. Sin embargo, al usar esta expresión, se suele pasar en la práctica por alto la indisoluble conexión existente entre la persona y la causa de Jesús, así como entre el jesús terreno y el Cristo resucitado, por una parte, y el testimonio de la

comunidad de los creyentes, por otra. No se ve que Jesús es su causa en persona y que, en consecuencia, su causa solo puede seguir adelante porque él en persona es testimoniado como el Señor que vive.

43. Para la conexión entre Jesús y la fe, cf. G.EBELING, «Jesus und Glaube», en Wort und Glaube 1, Tübingen 1960, pp. 203-254; H.U.VON BALTHASAR, «Fidel Christi», en ÍD., Sponsa Verbi, Einsiedeln 1960 [trad. esp.: «Fides Christi», en ÍD., Sponsa Verbi, Madrid 1964].

44. Al respecto, cf. K.H.RENGSTORF, Die Auferstehung jesu, Witten l960'; H. GRASS, Ostergeschehen und Osterberichte, ittingen 19643; J.KREMER, Das ülteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor 15, 1-11, Stuttgart 1967; P.SEIDENSTICKER, Die Auferstehung jesu in der Botschaft der Evangelisten. Ein traditionsgeschichtlicher Versuch zum Problem der Sicherung der Osterbotschaft in der apostolischen Zeit, Stuttgart 1967; W MARXSEN, U.WILCKENS, G.DELLING y H.-G. GEYER, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an jesus Christus, Gütersloh 1967; K.LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegun im Lichte von 1 Kor 15,3-5, Freiburg i.Br. 1968; H.SCHLIER, g die Auferstehung jesu Christi, Einsiedeln 1968; F.MUSSNER, Die Auferstehung jesu, Manchen 1969 [trad. esp.: La resurrección de jesús, Santander 1971] ; G.KEGEL, Auferstehung jesu - Auferstehung der Toten. Em e traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Gütersloh 1970; H.LUDOCHOWSKI, Auferstehung - Mythos oder Vollendung des Lebens?, Aschaffenburg 1970.

46. Cf. W.MARXSEN, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh 1964; ID., Die Auferstehung jesu von Nazareth, Gütersloh 1968 [trad. esp.: La resurrección de jesús de Nazaret, Barcelona 1974].

45. Cf. R.BULTMANN, «Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung>, en Kerygma und Mythos 1, Hamburg 19604, pp. 44-48; ÍD., Das Verhültnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen jesus, op. cit., pp. 26s (en la p. 27 puede leerse la ambigua frase: «Creer en el Cristo presente en el kerigma es el sentido de la fe pascual»). Cf., sin embargo, la interpretación de G. HASENHÜTTL, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit R.Bultmann aus katholischem Glaubensverstündnis, Essen 1963, pp. 91-95.

47. Cf. G.EBELING, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959, pp. 8083 [trad. esp.: La esencia de la fe cristiana, Madrid 1971].

48. Cf. H.U.VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ásthetik 1, Einsiedeln 1961, pp. 217-220 [trad. esp.: Gloria. Una estética teológica 1, Madrid 1986]. Cf. también E.GÜTTGEMANNS, Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie, G&ttingen 1963.

49. CE A.SCHLATTER, Der Glaube im Neuen Testament, Tübingen 19635, pp. 551561; H.VON SODEN, «Was ist Wahrheit?», en Urchristentum und Geschichte 1, Tübingen 195 1, pp. 1-24; G.QUELL, G.KITTEL y R.BULTMANN, «alétheia», en ThWNT 1, pp. 223-248; W.KASPER, Dogma unten dem Wort Gottes, Mainz 1965, pp. 65-84 [trad. esp.: Dogma y palabra de Dios, Bilbao 1968].

50. CE la visión de conjunto, provista de abundante bibliografía, de F.MALMBERG, «Analysis fidei», en LThK2 1, cols. 477-483; véanse ademas H.FRIES, «Glaubensmotiv», en LThK2 4, cols. 943-945; J.ALFARO, «Glaubensmotiv», en Sacramentum mundi 2, Freiburg i.Br. 1968, cols. 409-413 [trad. esp.: «Motivo de la fe», en Sacramentum mundi 3, Barcelona 1973, cols. 126-129]; K.RAHNER, «Glaubenszugang, en Sacramentum mundi 2, op. cit., cols. 414420 [trad. esp.: «Acceso a la fe», en Sacramentum mundi 3, op. cit., cols. 95-102].

51. Cf. DH 3008-3014 y 3031-3036. Para este punto, cf H.J.POTTMEYER, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des 1. Vatikanischen Konzils und die unveróffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg i.Br. 1968.

52. DH 3013.

53. Cf G.E.LESSING, «Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777)», en ÍD., Gesammelte Werke 8, Berlin 1956, pp. 9-16 [trad. esp.: «Sobre la demostración en espíritu y fuerza», en ID., Escritos filosóficos y teológicos, Barcelona 1990].

54. Cf. H.U. volt/ BALTHASAR, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963 [trad. esp.: Solo el amor es digno deje, Salamanca 1971].

57. Cf. DH 3008.

55. Esta conexión la pone de relieve repetidamente y con toda razón H.KÜNG, Die

Kirche, Freiburg i.Br. 1967 [trad. esp.: La Iglesia, Barcelona 1968].

.. ,..~b _. _.~. ~~.,~ ~«...~. ...,j...,.,., meó..,.,..,.,, _....~.,..,.,~,.. ~~.,..~. 56. C£ G.MUSCHAEEK, «Praeambula fidei», en LThK2 8, cols. 653-657.

58. Cf. P.RoUSSELOT, Die Augen des Glaubens, Einsiedeln 1963 [trad. esp.: Los ojos de la fe, Madrid 1994]. Al respecto, véase E.KUNZ, Glaube - Gnade - Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot, Frankfurt a.M. 1969.

59. Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.th. 1, 2 proemium; cf. también DH 806 = 280.

60. Cf. J.B.METZ, «Der Unglaube als theologisches Problem», en Conc (D) 1 (1965), pp. 484-492 [trad. esp.: «La incredulidad como problema teológico»: Concilium 6 (1965), pp. 63-83].

61. H.GOLLWI'I'ZER, Krummes Holz - aufrechter Gang, op. cit., München 1970, p. 46.

62. Para el concepto de fe, cf. J.MoUROUx, Ich glaube an Dich. Die personale Struktur des Glaubens, Einsiedeln 1951 [trad. esp. del orig. francés: Creo en ti, Madrid 1964]; M.BLONDEL, Philosophische Ansprüche des Christentums, WienlMünchen 1954 [trad. esp. del orig. francés: Exigencias filosóficas del cristianismo, Barcelona 1966]; J.TRÜTSCH, «Glaube und Erkenntnis», en J. Feiner, J.Trütsch Y F.Biickle (eds.), Fragen der Theologie heute, EinsiedelnlKüln 1957, pp. 45-68 [trad. esp.: Panorama de la teología actual, Madrid 1961]; ÍD., «Glaube. III», en LThK2 4, cols. 920-925; R.AUBERT, Le probléme de l'acte de foi, Uiwen 19583; C.CIRNE-LIMA, Der personale Glaube, Innsbruck 1959; H. FRIES, Glauben - Wissen. Wege zur Lósung des Problems, Berlin 1960 [trad. esp.: Creer y saber: vías para la solución del problema, Madrid 1963]; ÍD., Herausgeforderter Glaube, München 1968 [trad. esp.: Un reto a la fe, Salamanca 1971]; M.SECKLER, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961; J.PIEPER, Uber den Glauben, München 1962 [trad. esp.: La fe, Madrid 1971]; G.HASENHÜTTL, Glaubensvollzug, op. cit.; U.GERBER, Katholischer Glaubensbegrf Gütersloh 1966; H.BOUILLARD, Logik des Glaubens, Freiburg i.Br. 1966; G.MUSCHALEK, Glaubensgewifheit in Freiheit, Freiburg i.Br. 1968 [trad. esp.: Libertad y certeza en la fe, Barcelona 1971]; J.ALFARO, «Glaube», en Sacramentum mundi 2, op. cit., cols. 390-409 [trad. esp.: «Naturaleza de la fe», en Sacramentum mundi 3, op. cit., cols. 106-125].

64. Cf. D.SELLE, Atheistisch an Gott glauben. Beitrüge zur Theologie, Olten / Freiburg

i. B r. 1968, pp. 82s.

63. Cf H.HALBFAS, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf 1968, pp. 196, 198s, 207, 221 y passim [trad. esp.: Catequética fundamental, Bilbao 1974].

65. Para la comprensión bíblica de la fe, cf A.SCHLATTER, Der Glaube im Neuen Testament, Stuttgart 19274 (reimp.: Darmstadt 19635); A.WEISER y R.BuLTMANN, «pisteúó, pístis», en ThWNT 6, cols. 174-230; R.SCHNACKENBURG, «Glaube. I», en LThK2 4, cols. 913-917; J.ALFARO, «Fides in terminologia biblica»: Gregorianum 42 (1961), pp. 463-505.

67. CE M.BUBER, Zwei Glaubensweisen, Zurich 1950 [trad. esp.: Dos modos de fe, Madrid 1996]; cf. H.U.VON BALTHASAR, «Zwei Glaubensweisen», en Spiritus creator, op. cit., pp. 76-91.

66. CE G.EBELING, «Jesus und Glaube», en Wort und Glaube 1, op. cit., pp. 239 y 249.

69. D.SOLLE, Atheistisch an Gott glauben, op. cit., p. 111.

68. Para la teología de la oración, cf. K.RAHNER, Worte ins Schweigen, Innsbruck 1928 (reimp.: 1963$) [trad. esp.: Palabras al silencio, Pamplona 1971]; ID., Von der Not und dem Segen des Gebets, Freiburg i.Br. 1958, 1968$ [trad. esp.: De la necesidad y don de la oración, Bilbao 2004]; ID., «Vom Beten heute»: Geist und Leben 42 (1969), pp. 6-17; ÍD., «Thesen zum Thema "Glaube und Gebet"»: Geist undLeben 42 (1969), pp. 177-184; G.EBELING, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, Tübingen 1963; E.SCHILLEBEECKX, Personale Begegnung mit Gott, op. cit.; ID., Neues Glaubensverstündnis, op. cit.; R.SCHÁFER, «Gott und Gebet»: ZThK 65 (1968), pp. 117-128; J.SUDBRACK, «Gebet», en Sacramentum mundi 2, op. cit., cols. 158-174 [trad. esp.: «Oración», en Sacramentum mundi 5, Barcelona 1974, cols. 2-18]; W.BERNET, Gebet, Stuttgart 1970; O.H. PESCH, Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes, Mainz 1970.

70. J.A.T.ROBINSON, Gott ist anders, Manchen 1963, pp. 103s [trad. esp. del orig. inglés: Sincero para con Dios, Espugles de Llobregat 1967].

72. CE también Didajé 10,6.

71. Cf. G.KITTEL, «abbá», en ThWNT 1, cols. 4-6; W.MARCHEL, Abba, Pére! La priére du Christ et des chrétiens. Études exégétiques sur les origines et la signification de l'invocation á la divinité comme pére, avant et dans le Nouveau Testament, Rom 1963 [trad. esp.: Abbá, Padre: el mensaje del Padre en el Nuevo Testamento, Barcelona 1967] ; J.JEREMIAS, «Abba», en Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Gütersloh 1966, pp. 15-66 [trad. esp.: Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento, Salamanca 2005] ; ÍD., Neutestamentliche Theologie 1, Gütersloh 1971, pp. 67-73 [trad. esp.: Teología del Nuevo Testamento, Salamanca 1975]; G.SCHRENK, «patér», en ThWNT 5, cols. 946-1016. Véase también J.B.METZ, «Kirchliche t im Anspruch der Freiheitsgeschichte», en J.B.METZ, J.MOLTMANN y W OELMÜLLER, Kirche im Prozef der Aufklürung, München/Mainz 1970, pp. 74-78 [trad. esp.: Ilustra- ción y teoría teológica, Salamanca 1973].

73. Para la problemática de la profesión de fe, cf. P.BRUNNER, G.FRIEDRICH, K.LEHMANN y J.RATZINGER, Veraltetes Glaubensbekenntnis?, Regensburg 1968; véase asimismo el número de Concilium dedicado al tema «Dogma: tensiones actuales en la Iglesia», en especial el artículo «Unruhe um das Glaubenbekenntnis»: Conc (D) 6 (1970), pp. 63-74 [trad. esp.: «Agitación en torno a la confesión de fe»: Concilium 51 (1970), pp. 129-146].

74. Para las profesiones de fe en el Antiguo Testamento, cf. G.VON RAD, «Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch», en ÍD., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 19653, pp. 9-86 [trad. esp.: «El problema morfogenético del Hexateuco», en Estudios sobre el Antiguo Testamento, Salamanca 1976]; J.SCHREINER, «Die Entwicklung des israelitischen "Credo"»: Conc (D) 2 (1966), pp. 757-762 [trad. esp.: «El desarrollo del "credo" israelita»: Concilium 20 (1966), pp. 384-397]; W.RICHTER, «Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des "Kleinen geschichtlichen Credo"», en Wahrheit und Verkündigung (FS M. Schmaus), München 1967, pp. 175-212; E.ZENGER, «Funktion und Sinn der Atesten Herausführungsformel»: Zeitschrift der deutschen morgenlündischen Gesellschaft, supl. 1 (1969), pp. 334-342.

75. Para las profesiones de fe en el Nuevo Testamento, cf O.CULLMANN, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, Zurich 1949; V.H.NEUFELD, The Earliest Christian Confessions, Leiden 1963; E.SCHWEIZER, Erniedrigung und Erhóhung be¡ .esos und seinen Nachfolgern, Zurich 1962, pp. 87-109; W. KRAMER, Christos, Kyrios, Gottessohn, Zurich 1963; H.CONZELMANN, Grundrif der Theologie des

Neuen Testaments, Manchen 1967, pp. 81-112; K. LEHMANN, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5, op. cit.; H.SCHLIER, «Die Anfánge des christologischen Credo», en B.Welte (ed.), Zur Frühgeschichte der Christologie, op. cit., pp. 13-58.

76. Además de en DH 1-76, los textos se encuentran sobre todo en A.HAHN, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau 1897 (reimp.: Hildesheim 1962). El volumen de H.STEUBING (ed.), Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzigJahrhunderten, Wuppertal 1970, ofrece una selección de textos traducidos al alemán y comentados. Algunas investigaciones históricas fundamentales: F.KATTENBUSCH, Das Apostolische Symbol, Leipzig 1894; A.SEEBERG, Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903 (reimp.: München 1966, con una introducción de F.Hahn); H. LIETZMANN, Kleine Schriften III, Berlin 1962, pp. 163-281; J.N.D.KELLY, Early Christian Creeds, London 1950 [trad. esp.: Primitivos credos cristianos, Salamanca 1980]; J.DE GHELLINCK, Patristique et Moyen-âge. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale 1, Paris 1949. Nuevas interpretaciones: J.RATZINGER, Einführung ins Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968 [trad. esp.: Introducción al cristianismo, Salamanca 1971]; H.DE LUBAC, La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apótres, Paris 1969 [trad. esp.: La fe cristiana, Madrid 1970].

77. Para la historia de la pregunta por la «esencia del cristianismo», cf. C.H. RATSCHOW, «Christentum. V», en RGG3 1, cols. 1712-1729; R.SCHÁFER, «Welchen Sinn hat es nach einem Wesen des Christentums zu suchen?»: ZThK 65 (1968), pp. 329-347. La exposición más importante es A.VON HARNACK, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900 (reimp.: München/ Hamburg 1964, con unas palabras introductorias de R.Bultmann) [trad. esp.: La esencia del cristianismo, Barcelona 1904]. Exposiciones católicas: M. SCHMAUS, Vom Wesen des Christentums, Wertheim 1947 [trad. esp.: La esencia del cristianismo, Madrid 1954]; R.GUARDINI, Das Wesen des Christentums, Würzburg 19585 [trad. esp.: La esencia del cristianismo, Madrid 1964]; K.ADAM, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1957'3; K. RAHNER, «Christentum», en LThK2 2, cols. 1100-1015, y en Sacramentum mundi 1, Freiburg i.Br 1967, cols. 720-744 [trad. esp.: «Esencia del cristianismo», en Sacramentum mundi 2, Barcelona 1972, cols. 28-54]; J. RATZINGER, Vom Sinn des Christseins, München 1965 [trad. esp.: Ser cristiano,

Salamanca 1967]; H.SCHLIER, Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen, Münster 1970.

78. Para la jerarquía de verdades, cf. UR 11; al respecto, véanse la contribución de J.FEINER en LThK2 13, cols. 88-90; H.MÜHLEN, «Die Lehre des Vatikanum II über die "hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für den ókumenischen Dialog»: Theologie und Glaube 56 (1966), pp. 303-335; U.VALESKE, Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mógliche Konsequenzen eines Hinweises im Okumenismusdekret des IL Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gesprüch, Manchen 1968; W.KASPER, «Zum Problem der Rechtgláubigkeit in der Kirche von morgen», en F. Haarsma, W.Kasper y F.-X. Kaufmann, Kirchliche Lehre - Skepsis der Gláubigen, Freiburg i.Br. 1970, pp. 66-72.

79. Cf. K.RAHNER, «Die Forderung nach einer "Kurzformel" des christlichen Glaubens», en Schriften zur Theologie 8, i1n 1967, pp. 153-164; ÍD., «Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens», en Schriften zur Theologie 9, Einsiedeln/K&In 1970, pp. 242-256; K.LEHMANN, «Bemühungen um cine "Kurzformel" des Glaubens»: HerKorr 23 (1969), pp. 32-38; ID., «Zum Problem einer Konzentration der Glaubensaussagen»: Lebendiges Zeugnis (1970), pp. 15-44; H.SCHUSTER, «Kurzformel des Glaubens und seiner Verkündigung», en E.Hesse y H.Erharter (eds.), Rechenschaft vom Glauben, Wien 1969, pp. 117-135; H.KÜNG, «Was ist die christliche Botschaft?», en A. van de Boogard (ed.), Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Conciliums-Kongresses 1970, Zurich/Mainz 1971, pp. 78-85 [trad. esp.: «¿Qué es el mensaje cristiano?», en El futuro de la Iglesia: Concilium (1970), número extra, pp. 237-244]; R.BLEISTEIN, Kurzformel des Glaubens, Würzburg 1971; A.STOCK, Kurzformeln des Glaubens. Zur Unterscheidung des Christlichen be¡ Karl Rahner, Einsiedeln/K i1n 1971.

80. Cf. P.NAUTIN, Je crois á l'Esprit Saint dans la sainte Eg lise pour la resurrection de la chair, Paris 1947 [trad. esp.: Creo en el Espíritu Santo en la santa Iglesia para la resurrección de la carne, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2012].

81. Cf. TOMÁS DE AQUINO, S.th. 11, 11 6, 1.

82. DH 1728.

83. Cf. K.RAHNER, Kirche und Sakrament, Freiburg i.Br 1961 [trad. esp.: La Iglesia y los sacramentos, Barcelona 1964]. En Rahner esta concepción está, sin embargo,

unida a la teoría del desarrollo irreversible de la Iglesia, cf. ÍD., «Über den Begriff des "lus divinum" im Katholischen Verstándnis», en Schriften zur Theologie 5, Einsiedeln/K&ln 1962, pp. 249-277 [trad. esp.: Escritos de teología 5, Madrid 1964]. Sin embargo, de este modo no se tiene suficientemente en cuenta la normatividad y supraodernación crítica del comienzo apostólico de la Iglesia ni tampoco la historicidad de esta. Cf. J.NEUMANN, «Das "lus divinum" im Kirchenrecht»: Orientierung 31 (1967), pp. 5-8. Para la solución aportada aquí con ayuda del concepto de modelo, cf. W.KASPER, «Zum Problem der Rechtgl ubigkeit», art. cit., p. 73, esp. nota 60.

84. S.th. II, 11 1, 2 ad 2: «Pero este acto del creyente termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene».

86. S.th. II, II 1, 6: «El artículo es una manera de percibir la verdad divina que nos orienta hacia esa verdad en sí misma».

85. Cf. S.th. II, 11 1, 1.'

87. Cf. J.KAHL, Das Elend des Christentums oder Plüdoyer für eine Humanitüt ohne Gott, Hamburg 1968; cf. J.M.LOHSE (ed.), Menschlich sein - mit oder ohne Gott?, Stuttgart 1969.

88. Cf. F.X.ARNOLD, Dienst am Glauben, Freiburg i.Br. 1948; K.RAHNER, «Wort und Eucharistie», en ÍD., Schriften zur Theologie 4, EinsiedelnlKiiln 1960, pp. 313-350 [trad. esp.: «Palabra y eucaristía», en ID., Escritos de teología 4, Madrid 1965]; H.VOLK, Zur Theologie des Wortes Gottes, Mainz 1962; H.SCHLIER, Wort Gottes, Würzburg 1962; 0. SEMMELROTH, Wirkendes Wort, Frankfurt a.M. 1962 [trad. esp.: La palabra de Dios: esencia e importancia salvadora de la inspiración, Madrid 1967]; L.SCHEFFCZYK, Von der Heilsmacht des Wortes, München 1966; H.FRIES (ed.), Wort und Sakrament, München 1966.

89. Cf. DH 1532.

90. Para la conexión entre alienación y redención, cf. P.TILLIGH, «Entfremdung und Versóhnung im modernen Denken», en ÍD., Werke 4, pp. 183-199; W. PANNENBERG, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie, Góttingen 1964, pp. 77-85 y 109s [trad. esp.: El hombre como problema: hacia una antropología teológica, Barcelona 1976].

91. Cf. H.DE LUBAC, Surnaturel, Paris 1946; ÍD., Le mystére du Surnaturel, Paris --------- 1965 [trad. esp.: El misterio de lo sobrenatural, Madrid 1991]; H.BOUILLARD, Conversion et grace chez S.Thomas d'Aquin, Paris 1944; H.RONDET, Gratia Christi, Paris 1948 [trad. esp.: La gracia de Cristo, Barcelona 1966]; E.DELAYE, «Ein Weg zur Bestimmung des Verh ltnisses von Natur und Gnade»: Orientierung 14 (1950), pp. 138-141. Este planteamiento lo recogieron y desarrollaron críticamente K.RAHNER, «Über das Verh ltnis von Natur und Gnade», en ID., Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln/Kóln 1954, pp. 323345 [trad. esp.: «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia», en Escrito de teología 1, Madrid 19673, pp. 327-351]; «Natur und Gnade», en sID., Schrifien zur Theologie 4, op. cit., pp. 209-236 [trad. esp.: «Naturaleza y gracia», en Escritos de teología 4, op. cit., pp. 215-245]; H.U.VON BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Kóln 1962, pp. 278-386. Los correspondientes trabajos de J.Alfaro, J.Ratzinger, H.Volk y otros autores pueden verse en Sacramentum mundi 3, Freiburg i.Br. 1969, cols. 728s.

---- ---- 92. Cf. DH 3009, 3015-3019 y 3033.

93. Para la teología política, cf. J.B.METZ, Zur Theologie der Welt, op. cit., pp. 99-146; ÍD., «Politische Theologie», en Sacramentum mundi 3, op. cit., cols. 1232-1240 [trad. esp.: «Teología política», en Sacramentum mundi 5, op. cit., cols. 499-507]; J.MOLTMANN, Theologie der Hoffnung, München 1964 [trad. esp.: Teología de la esperanza, Salamanca 1972]; ID., Perspektiven der Theologie, MünchenlMainz 1968 [trad. esp.: Esperanza y planificación del futuro: perspectivas teológicas, Salamanca 1971]; H.Cox, Stadt ohne Gott?, op. cit.; T.RENDTORFF y H.E.TODT, Theologie der Revolution, Frankfurt a.M. 1968; J.B.METZ, J.MOLTMANN yW. OELMÜLLER, Kirche ¡in Prozef der Aufklürung, op. cit.; H.PEUKERT (ed.), Diskussion zur «politischen Theologie», München/Mainz 1969; H.MAIER, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970; J.RATZINGER, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenvüter, Salzburg/München 1971 [trad. esp.: La unidad de las naciones: la visión de los padres de la Iglesia, Madrid 2011].

94. Para la comprensión de la gracia como libertad, cf. K.RAHNER, «Die Freiheit in der Kirche», en ÍD., Schrifien zur Theologie 6, op. cit., pp. 215-237 [trad. esp.: «La libertad en la Iglesia», en Escritos de teología 6, op. cit., pp. 210-233]; ID., Gnade als Freiheit, Freiburg i.Br. 1968 [trad. esp.: La gracia como libertad, Barcelona 2008]; J.B.METZ, «Freiheit als philosophisch theologisches Grenzproblem», en Gott in Welt (FS Karl Rahner), vol. 1, op. cit., pp. 287-314; H.SCHÜRMANN, «Die Freiheitsbotschaft des Paulus - Mitte des Evangeliums?»: Catholica 25 (1971), pp.

22-62.

96. F.M.DOSTOIEVSKI, Die Brüder Karamasoff, Darmstadt 1960, pp. 409 y 426 [trad. esp. del orig. ruso: Los hermanos Karamazov, en Obras completas 1, Madrid 2003].

95. Cf. M.SECKLER, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, op. cit.; ÍD., Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, Manchen 1964, esp. pp. 81-108; E.SCHILLEBEECKX, Offenbarung und Theologie, Mainz 1965, pp. 261-293 [trad. esp.: Revelación y teología, Salamanca 19692]; 0. H.PESCH, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, pp. 919-935. Para la concepción de Buenaventura, más marcada por la teología de la cruz, cf. J.RATZINGER, «Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze cines scholastischen Axioms», en J.Ratzinger y H.Fries (eds.), Einsicht und Glaube, Freiburg i.Br. 1962, pp. 135-149.

----------- - - -- 97. C£ H.SCHUER, «eledtheros», en ThWNT 2, cols. 484-500; ÍD., «Über das vollkommene Gesetz der Freiheit», en ÍD., Die Zeit der Kirche, Freiburg i.Br. 19664, pp. 193-206; R.BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, op. cit., pp. 336-348 y 425s; H.CONZELMANN, Grundrifder Theologie des Neuen Testaments, op. cit., pp. 302-314; D.NESTLE, «Freiheit», en RAC 8, pp. 269-306.

102.Cf. S.th. 111 49, 3 ad 1.

103.Cf. S.th. 111 48, 2 ad 1.

98. Para el significado salvífico de la muerte de Jesús, cf. H.CONZELMANN, E. FLESSMANN VAN LEER, E.HAENCHEN, E.KÁSEMANN y E.LOHSE, Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beitrüge, Gütersloh 1967; E.BISER, W. FÜRST, J.F.G.GOTERS, W KRECK y W SCHRAGE, Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, Gütersloh 1967; F.VIERING, Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens, Gütersloh 1969; B.A. WILLEMS, Erlósung in Kirche und Welt, Freiburg i.Br. 1968; H.KESSLER, Die theologische Bedeutung des Todes jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970.

99. Cf. S.th. III 34, 3.

100.Cf. S.th. 111 48, 2.

101. Cf. S.th. 111 49, 1.

104.Cf. H.U.VON BALTHASAR, «Narrentum und Herrlichkeit», en Herrlichkeit 111/1, Einsiedeln 1965, pp. 492-551 [trad. esp.: Gloria III/1, Madrid 1990]; H.Cox, Das Fest der Narren. Das Gelüchter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart/Berlin 1970 [trad. esp. del orig. inglés: Las fiestas de locos: ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía, Madrid 1972].

107. Para el concepto de institución, cf. H.DOMBOIS (ed.), Recht und Institution, Wirten 1956; H.SCHELSKY, «Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie», en ÍD., Auf der Suche nach der Wirklichkeit, Düsseldorf/Kóln 1965, pp. 250-275 [trad. esp. de este artículo en J.MATTHES, Sociología de la religión 1, Madrid 1971]; P.L.BERGER y T LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Em e Theorie der Wissenssoziologie, Stuttgart 1969 [trad. esp.: La construcción social de la realidad, Madrid 1986]; H.SCHELSKY (ed.), Zur Theorie der Institution, Düsseldorf 1970.

105. CE A.Loisy, L'Évangile et l'Église, Paris 1902, p. 111 [trad. esp.: El Evangelio y la Iglesia, Madrid 19221.

106.Siguiendo a R.Rothe, esta postura la mantiene sobre todo T.RENDTORFF, Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegrif in der neueren Theologie, Gütersloh 1966; J.MATTHES, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie 1, Hamburg 1967; ÍD., Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Hamburg 1969; W.-D. MARSCH, Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform, Giittingen 1970.

108. D.BONHOEFFER, Ethik, Manchen 1949, p. 60 [trad. esp.: Ética, Madrid 2000].

109.Cf. Y.CONGAR, «Die Lehre von der Kirche», en HDG 11113c y 3d, Freiburg i.Br. 1971 [trad. esp.: Eclesiología: de san Agustín hasta nuestros días, en M. Schmaus (ed.), Manual de Historia de los Dogmas, tomo 3, cuaderno 3c-d, Madrid 1976].

110.Cf. supra, notas 76 y 80.

111.Cf. H.FRIES, Kirche als Ereignis, Düsseldorf 1958.

112. Para la relación entre institución y carisma sigue teniendo importancia la polémica entre Rudolf Sohm y Adolf von Harnack, cf. R.SOHM, Kirchenrecht 1, München/Leipzig 1892; ID., Wesen und Ursprung des Katholizismus, Leipzig/Berlin 19122 (reimp.: Darmstadt 1967); A.VON HARNACK, Entstehung und Entwicklung

der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, Leipzig 1910; K.HOLL, «Der Kirchenbegriff des Paulus im Verh ltnis zu dem der Urgemeinde», en ID., Gesammelte Aufsütze II, Tübingen 1928, pp. 920-947; J.L. LEUBA, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament, Góttingen 1957; R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, op. cit., pp. 440-446; E.KASEMANN, «Sátze heiligen Rechts im Neuen Testament», en Exegetische Versuche und Besinnungen II, op. cit., pp. 69-82; H.CONZELMANN, Grundrif der Theologie des Neuen Testaments, op. cit., pp. 57-63; H.DOMBOIS, Das Recht der Gnade, ókumenisches Kirchenrecht 1, Witten 19692; G.HASENHÜTTL, Charisma - Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg i.Br. 1969.

113.Cf. S.th. I-II 106, 2.

114.Cf. F.X.ARNOLD, «Kirche und Laientum», en ÍD., Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft, Düsseldorf 1955; Y.CONGAR, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957 [trad. esp. del orig. francés: Jalones para una teología del laicado, Barcelona 19653]; H.KÜNG, Die Kirche, Freiburg i.Br. 1967, pp. 437-457 [trad. esp.: La Iglesia, Barcelona 1968].

115.Cf. art. «Laien», en Kirchenlexikon 7, 1891, col. 1323; art. «Clerus», en Kirchenlexikon 3, 1884, col. 546.

116.J.H. NEWMAN, «Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre», en Ausgewühlte Werke 4, ed. de M.Laros y W.Becker, Mainz 1959, p. 273 [trad. esp. del orig. inglés: Consulta a los fieles en materia doctrinal, Salamanca 2001].

117.LG 12.

118.LG 8.

119.Cf. supra, nota 2.

120.Cf. LG 14.

121.Cf. DV 10.

122.CE DH 3065-3075. Para la comprensión del concilio Vaticano 1, cE los artículos en De doctrina Concilii Vaticaniprimi, Cittá del Vaticano 1969.

123.Cf. DH 3074.

124.Cf. UR 15.

125.Estas palabras se remontan a un recuerdo de Brentano que nos ha transmitido P.B.Gams; cE las observaciones de J.R.Geiselmann en la edición comentada de J.A.MOHLER, Symbolik, Darmstadt 1961, p. 698.

126.Para lo que sigue, cf. especialmente E.TROELTSCH, «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie», en ÍD., Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913 (reimp.: Aalen 1962), pp. 729-753.

127.Cf. G. -KRÜGER, Freiheit und Weltverantwortung. Aufsütze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg i.Br. / Manchen 1958, p. 97.

128.Cf. A.DARLAP, «Geschichtlichkeit», en LThK2 4, cols. 780-783; ÍD., «Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte», en F.Feiner y M. L6hrer (eds.), Mysterium Salutis. Grundrijheilsgeschichtlicher Dogmatik 1, Einsiedeln/K6ln 1965, pp. 3-156 [trad. esp.: «Teología fundamental de la historia de la salvación», en Mysterium salutis I/1, Madrid 1969, pp. 49-201]; G.BAUER, Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffis, Berlin 1963; L.VON RENTHEFINKE, Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung be¡ Hegel, Haym, Dilthey und Yorck, Góttingen 1964; W.KASPER, Das Absolute in der Geschichte. Philosohie und Theologie der Geschichte in der Sp itphilosophie Schellings, op. cit.; ID., Glaube und Geschichte, op. cit.; P.HÜNERMANN, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg i.Br. 1967; A.DARLAP y J.SPLETT, «Geschichte und Geschichtlichkeit», en Sacramentum mundi 2, op. cit., cols. 290-304 [trad. esp.: «Historia e historicidad», en Sacramentum mundi 3, op. cit., cols. 430-443].

129.G.W.F. HEGEL, Phünomenologie des Geistes (ed. Hoffmeister), Hamburg 19526, pp. 21 y 39 [trad. esp: Fenomenología del espíritu, Valencia 2006].

130.Cf. J.GRÜNDEL, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie, Düsseldorf 1967; A.AUER, «Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral»: ThQ 149 (1969), pp. 4-22.

131.Cf. R.BULTMANN, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1958, pp. 183s. Frente a la disolución de la historia en la historicidad en la teología existencial, Teilhard de

Chardin y los teólogos influidos por él pusieron de relieve la dimensión de la historia extendida a través del tiempo real y su significación teológica. En una dirección parecida va la teología históricosalvífica, cf. esp. O.CULLMANN, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit - und Geschichtsauffassung Zollikon/Zurich 19482 [trad. esp.: Cristo y el tiempo, Madrid 2008]; ,ID., Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965 [trad. esp.: La historia de la salvación, Barcelona 1967]. Sobre la problemática del concepto «historia de la salvación», cf. el resumen de H.OTT, «Heilsgeschichte», en RGG3, cols. 187189. Esencialmente influido por la filosofía de la historia de Hegel, W. Pannenberg intenta un nuevo planteamiento histórico-universal que supera a Barth y Bultmann y repercute en la teología de la esperanza (cf. infra, nota 150). Cf. W PANNENBERG (ed.), Offenbarungals Geschichte, Góttingen 1961 [trad. esp.: La revelación como historia, Salamanca 1977]; ÍD., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsütze, Góttingen 1967 [trad. esp.: Cuestiones fundamentales de teología sistemática, Salamanca 1976]; ÍD., Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964 [trad. esp.: Fundamentos de cristología, Salamanca 1974]. Para el debate, cf. J.M.ROBINSON y J.B.COBB (eds.), Theologie als Geschichte, Zurich/Stuttgart 1967.

132.Para la teología de las religiones no cristianas, cf. O.KARRER, Das Religióse in der Menschheit und das Christentum, Frankfurt a.M. 19494; R.OHM, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Religion, Freiburg i.Br. 1957; J.A.CUTTAT, Begegnung der Religionen, Einsiedeln 1956 [trad. esp. del orig. francés: El encuentro de las religiones, con un estudio sobre la espiritualidad del Oriente cristiano, Madrid 1960]; J.DANIÉLOU, Die heiligen Heiden des Alten Testaments, Stuttgart 1958 [trad. esp. del orig. francés: Los santos paganos del Antiguo Testamento, Buenos Aires 1960]; M.SECKLER, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, op. cit., pp. 232-258; Y.CONGAR, Aufier der Kirche kein Heil, Essen 1961 [trad. esp. del orig. francés: Amplio mundo: mi parroquia, Estella 1965]; K.RAHNER, «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen», en ID., Schriften zur Theologie 5, op. cit., pp. 136-158 [trad. esp.: «El cristianismo y las religiones no cristianas», en Escritos de teología 5, op. cit., pp. 135-157]; H.R.SCHLETTE, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg i.Br. 1964; J.RATZINGER, «Der christliche Glaube und die Weltreligionen», en Gott in Welt, vol. 2 (FS Karl Rahner), Freiburg i.Br. 1964, pp. 287-305; R.PANIKKAR, Religionen und Religion, Manchen 1965 [trad. esp. del orig. inglés: Religión y religiones, Madrid 1965]; H.FRIES, «Das Christentum und die

Religionen der Welt», en ÍD., Wir und die andern, Stuttgart 1966 [trad. esp.: «El cristianismo y las religiones del mundo», en ÍD., La Iglesia en diálogo y encuentro, Salamanca 1967]; J.HEISLBETZ, Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen, Freiburg i.Br. 1967. Críticamente: J.DóRMANN, «Gibt es cine christliche VerheiGung für die andern Religionen?», en W.Heinen y J.Schreiner (eds.), Erwartung - Verheijí'ung - Erfüllung, Würzburg 1969, pp. 299-322; M.SECKLER, «Sind Religionen Heilswege?»: StdZ 95 (1970), pp.187-194.

133.Cf GS 3s, lOs, 22, 40, 42s, 44 y 62; para el concepto de «signos de los tiempos», cf. la documentación en Conc (D) 3 (1967), pp. 417-422 [trad. esp.: Concilium 25 (1967), pp. 313-322].

134.Para el problema de la historia de los dogmas, cf. F.MARIN-SOLA, L'Évolution homogéne du dogme catholique, 2 vols., Fribourg 1924 [orig. esp.: La evolución homogénea del dogma católico, Madrid/Valencia 1923]; J.R.GEISELMANN, Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie johann Adam Móhlers und der Katholischen Tübinger Schule, Mainz 1942; H.DE LUBAC, «Le probléme du développement du dogme»: RSR 35 (1948), pp. 130-160; K.RAHNER, «Zur Frage der Dogmenentwicklung, en ID., Schriften zur Theologie 1, op. cit.,,pp 49-90 [trad. esp.: «Sobre el problema de la evolución de los dogmas», en .ID., Escritos de teología 1, op. cit., pp. 51-93]; ID., «Überlegeungen zur Dogmenentwicklung», en ID., Schrfen zur Theologie 4, op. cit., pp. 11-50 [trad. esp.: «Reflexiones en torno a la evolución de los dogmas», en ID., Escritos de teología 4, op. cit., pp. 13-53]; M.BLONDEL, Geschichte undDogma, Mainz 1963 [trad. esp. del orig. francés: Historia y dogma, Barcelona 1989]; H.HAMMANS, Die neueren katholischen Erklilrungen der Dogmenentwicklung, Essen 1965; W.KASPER, Dogma unten dem Wort Gottes, op. cit.; K.RAHNER y K.LEHMANN, «Geschichtlichkeit der Vermittlung», en Mysterium Salutis 1, op. cit., pp. 727-787 [trad. esp.: «Historicidad de la transmisión», en Mysterium salutis I/2, Madrid 1970, pp. 812-874]; J.RATZINGER, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Kóln 1966; V.SCHULZ, Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis, Rom 1969; K.LEHMANN, «Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem»: EvTh 30 (1970), pp. 469-487.

135.Ha sido sobre todo Teilhard de Chardin quien más ha insistido sobre la significación de una visión evolutiva del mundo para la fe cristiana. Para este importante problema fundamental, cf. además K.RAHNER, «Die Christologie innerhalb einer evolutiven

Weltanschauung, en ÍD., Schr fen zur Theologie 5, op. cit., pp. 183-221 [trad. esp.: «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en Escritos de teología 5, op. cit., pp. 181-221]; ID., «Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen, als Quaestio Disputata der Theologie», en P.OVERHAGE, Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen, Freiburg i.Br. 1959, pp. 11-30 («Introducción»); ID., «Die Hominisation als theologische Frage», en P.OVERHAGE y K.RAHNER, Das Problem der Hominisation, Freiburg i.Br. 1961, pp. 13-90 [trad. esp.: El problema de la hominización: el origen biológico del hombre, Madrid 1973].

136. CE ARISTÓTELES, Física, 223a; AGUSTÍN DE HIPONA, Confesiones, XI, 27 y 29.

137.Cf. H.SCHLIER, Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen, Münster 1970.

138.Para lo que sigue, cf. H.KÜNG, Unfehlbar? Eine Anfrage, Einsiedeln 1970 [trad. esp.: ¿Infalible? Una pregunta, Buenos Aires 1970]; ID., «Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner»: StdZ 96 (1971), pp. 43-64 y 105-122; K.RAHNER (ed.), Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg i.Br. 1971 [trad. esp. de algunas de las contribuciones de este libro en K.RAHNER et. al., ¿Infalibilidad en la Iglesia?, Bilbao 1971]; W.KASPER, «Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit»: StdZ 96 (1971), pp. 363-376.

139.CE W.KASPER, Die Kirche jesu Christi (WKGS 11), Freiburg i.Br. 2008, p. 26, n. 15.

140.DH 3020: «Lo comprueba el uso perpetuo de la Iglesia».

141. Cf DH 3074: «Romanum pontificem... ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam... instructam esse voluit» [el romano pontífice... tiene aquella infalibilidad de que el divino Redentor quiso dotar a su Iglesia]. Cf. la afirmación del portavoz de la Diputación de la Fe en el Vaticano 1, el arzobispo Gasser, según la cual el papa solo es infalible universalem ecclesiam repraesentans (MANsI, Amplissima collectio conciliorum, vol. 52, 1213 C).

142.P.L. BERGER, «Zur Soziologie kognitiver Minderheiten»: Internationale Dialogzeitschrift 2 (1969), pp. 127-132. Para lo que sigue, cf. W.-D. MARSCH, Zukunft, Stuttgart/Berlin 1969.

147.Cf. K.LOWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, op. cit.

143.Cf. M.ELIADE, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Hamburg 1966 [trad. esp. del orig. francés: El mito del eterno retorno, Madrid 2011].

144.AGUSTfN DE HIPONA, La ciudad de Dios, 1, 12, c. 20, n. 3: «Aquellos círculos ya han explotado».

145.H. DE LUBAC, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln/K&ln 1943, p. 125 [trad. esp. del orig. francés: Catolicismo: aspectos sociales del dogma, Madrid 1988].

146.El problema de la desescatologización se planteó a consecuencia de la concepción escatológica radical de J.Weiss y A.Schweitzer; al respecto, cf. la visión de conjunto de W.G.KÜMMEL, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Freiburg i.Br. / Manchen 1958, pp. 286-309; ID., Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsütze, Marburg 1965. Desde una perspectiva sistemática, este problema alcanzó importancia, además de en F.Buri, en la obra monumental, pero también monomaniática, de M. WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern/Tübingen 19552 (versión abreviada: Stuttgart 1959). Para el aspecto teológico e histórico-eclesial, cf. B.KÓTTING, «Von der Naherwartung der frühen Kirche zur christlichen Hoffnung auf die Endzeit», en W.Heinen y J.Schreiner (eds.), Erwartung- Verheifíung - Erfüllung, Würzburg 1969, pp. 184-205; P.MÜLLERGOLDKUHLE, «Die nachbiblischen Akzentverschiebungen im historischen Entwicklungsgang des eschatologischen Denkens»: Conc (D) 5 (1969), pp. 10-17 [trad. esp.: «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico»: Concilium 41 (1969), pp. 24-42].

148.Cf. K.BARTH, Der Rómerbrief, München 19222 (reimp.: Zurich 1940), p. 298 [trad. esp.: Carta a los Romanos, Madrid 1998].

149.Una visión de conjunto acerca de la discusión actual sobre la escatología la ofrece H.U.VON BALTHASAR, «Eschatologie», en J.Feiner, J.Trütsch y F. Bóckle (eds.), Fragen der Theologie heute, op. cit., 403-421; W.KRECK, Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie, Manchen 1961; J.RATZINGER, «Heilsgeschichte und Eschatologie», en J.Ratzinger y J.Neumann (eds.), Theologie im Wandel, op. cit., pp. 68-89; G.GRESHAKE, Auferstehung der Toten. Fin Beitrag zur gegenwürtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte, Essen

1969.

150.Cf. J.MOLTMANN, Theologie der Hoffnung, op. cit.; ÍD., Perspektiven der Theologie, op. cit.; ÍD., Umkehr zur Zukunft, München/Hamburg 1970; G.SAUTER, Zukunft und Verheij'ung. Das Problem der Zukunft in der gegenwdrtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zurich/Stuttgart 1965; J.B. METZ, Zur Theologie der Welt, op. cit., pp. 75-91; ID., «Gott vor uns. Statt cines theologischen Argumentes», en S.Unseld (ed.), E.Block zu ehren, Frankfurt a.M. 1965; F.KERSTIENS, Die Hoffnungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969; W.-D. MARSCH (ed.), Diskussion über die «Theologie der Hoffnung>, op. cit. Sobre esta teología de la esperanza hay que señalar críticamente que presta insuficiente atención a la relación entre escatología y protología (creación y redención), con lo cual se expone con frecuencia al peligro de caer en un dinamismo de futuro revolucionario y sin límites.

151.Cf. H.Cox, «Fortschritt der Evolution und christliche VerheiGung»: Conc (D) 3 (1967), pp. 446-452 [trad. esp.: «El progreso evolucionista y la promesa cristiana»: Concilium 26 (1967), pp. 374-387].

154.Cf. J.MOLTMANN, «Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung», en W.-D. Marsch (ed.), Diskussion über die «Theologie der Hoffiung», op. cit., p. 210s.

153.C£ GRESHAKE, Auferstehung der Toten, op. cit.

152.CE S.DAECKE, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt, G ittingen 1967.

156.Cf. E.JÜNGEL, Gottes Sein ist im Werden, Tübingen 1965; ÍD., «Vom Tod des lebendigen Gottes»: ZThK 65 (1968), pp. 93-116; W.PANNENBERG, «Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie», en Grundfragen systematischer Theologie, op. cit., pp. 296-346; H.KÜNG, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg i.Br. 1970, pp. 611-670 [trad. esp.: La encarnación de Dios, Barcelona 1974]. En este innovador carácter de la comprensión cristiana de Dios frente a la filosofía griega radica el derecho de la exigencia de una deshelenización de la fe, cf. L.DEWART, Die Zukunft des Glaubens, Einsiedeln/Kiln 1968.

157.Para lo siguiente, cf. K.RAHNER, «Marxistische Utopie und christliche Zukuft des

Menschen», en ÍD., Schriften zur Theologie 6, op. cit., pp. 77-88 [trad. esp.: «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», en ÍD., Escritos de teología 6, op. cit., pp. 76-86].

155.Para la hermenéutica de los enunciados escatológicos, cf. H.U.VON BALTHASAR, «Eschatologie», en J.Feiner, J.Trütsch y F.Bóckle (eds.), Fragen der Theologie heute, op. cit.; K.RAHNER, «Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen», en ÍD., Schrifien zur Theologie 4, op. cit., pp. 401-428 [trad. esp.: «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», en ÍD., Escritos de teología 4, op. cit., pp. 411441]; E.SCHILLEBEECKX, «Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie»: Conc (D) 5 (1969), pp. 18-25 [trad. esp.: «Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología»: Concilium 41 (1969), pp. 43-59].

158.Cf. K.RAHNER, «Über die Einheit von Náchsten - und Gottesliebe», en ÍD., Schriften zur Theologie 6, op. cit., pp. 277-298 [trad. esp.: «Sobre la unidad del amor a Dios y al prójimo», en ID., Escritos de teología 6, op. cit., pp. 2712921.

159.Cf. W.NIGG, Das ewige Reich. Geschichte einer Sehnsucht und einer Enttluschung, Erlenbach/Zurich 1944; K.LOWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, op. cit.; E.STAEHLIN, Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus alíen Jahrhunderten und alíen Konfessionen zusammengestellt, 6 vols., Basel 1951-1963; J.MOLTMANN, «Reich Gottes. 111IV», en EKL 3 (1959), cols. 559-566; K.THIEME y H.FRIES, «Reich Gottes. III-V» en LThK2 8, cols. 1110-1120; J.R.GEISELMANN, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg i.Br. 1964, pp. 191-279; J.RIEF, Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher, Paderborn 1965; A.HERTZ, E.ISERLOH, G.KLEIN, J.B. METZ y W PANNENBERG, Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhültnis in Geschichte und Gegenwart, Regensburg 1971.

1. Este punto es abordado por extenso infra, en el cap. IV.

4. Cf. R.BLEISTEIN, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen, Frankfurt a.M. 1989, p. 432; D.BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen in der Haft, ed. por E.Bethge, München 1977 [trad. esp.: Resistencia y sumisión, Salamanca 2008]; J.PIEPER, «Uber die Miss¡ onssituation in Deutschland» (1936), en ÍD., Weistum, Dichtung, Sakrament. Aufsütze und Notizen, München 1954, pp.

257-270.

2. R.GUARDINI, Vom Sinn der Kirche (1922), Mainz 1955, p. 19 [trad. esp.: El sentido de la Iglesia. La Iglesia del Señor, Madrid 2011].

3. H.GODIN e Y.DANIEL publicaron en 1943 el volumen La France, gays de mission; en 1941 había cobrado forma institucional la Mission de France.

8. La bibliografía sobre el concilio Vaticano II es inabarcable. La bibliografía más importante está consignada en G.ALBERIGO y P.WALTER, «Vatikanum II», en LThK3 10, cols. 561-568. Siguen siendo importantes los siguientes comentarios: LThK2, vols. 12-14; P.HÜNERMANN y B.J.HILBERATH (eds.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i.Br. 2004-2006. Véanse asimismo mis propios artículos: «Zukunft aus der Kraft des Konzils», en W.KASPER, Die Kirche Jesu Christi (WKGS 11), Freiburg i.Br. 2008, pp. 153-199; «Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik des Konzilsaussagen», en ¡bid., pp. 200-211.

5. Mystici corporis, 1943.

6. Divino afflante Spiritu, 1943.

7. Mediator Dei, 1947.

9. Cf. el discurso del papa Benedicto XVI a la Curia romana del 22 de diciembre de 2005.

10. LG 1.

11. Cf. GS 10 y 45.

12. En este sentido se pronunció ya el sínodo de obispos de 1985. Al respecto, cf. W.KASPER, Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg i.Br. 1986.

13. El error fundamental de los tradicionalistas consiste en una comprensión ahistórica de la tradición, que no conoce ni la purificación ni el desarrollo orgánico de esta y no distingue entre la tradición en sentido teológico y las tradiciones humanas y eclesiásticas coyunturales. Cf. Y CONGAR, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?, Freiburg i.Br. 1977 [trad. esp. del orig. francés: La crisis de la Iglesia y monseñor Lefebvre, Bilbao 1976]; M.SCHULZ, «Das Zweite Vatikanische Konzil in

der Einschätzung der Pius-Bruderschaft»: IKaZ 38 (2009), pp. 206-216.

14. Cf. LG 8. No se debe identificar precipitadamente tal principio con el neoprotestante ecclesia semper reformanda. Este último no procede de la Reforma protestante misma, sino de la Ilustración, y corre el peligro de que la Iglesia, por medio de tantas reformas, termine alejándose no solo de los orígenes reformados, sino de los orígenes comunes a todos los cristianos. Cf. T.MAHLMANN, «Reformation», en HWPh 8, cols. 416-427.

15. Al respecto, cf. W.KASPER, Der Gott Jesu Christi (WKGS 4), Freiburg i.Br. 2008, pp. 63-108 [trad. esp.: El Dios de Jesucristo, Salamanca 2011]; G.AuGUSTIN y K.KRÁMER (eds.), Gott denken und bezeugen (FS W.Kasper), Freiburg i.Br. 2008.

16. Cf. M.BUBER, Begegnung. Autobiographische Fragmente, Stuttgart 1961, p. 43.

17. K.RAHNER, «Frimmigkeit früher und heute», en ÍD., Schriften zur Theologie, vol. 7, Einsiedeln/Kó1n 1966, p. 22 [trad. esp.: «Espiritualidad antigua y actual», en Escritos de teología, vol. 7, Madrid 1967, p. 25].

20. De la forma más abarcadora en la encíclica Redemptoris missio (1990); respecto a la situación en Europa sobre todo en las dos asambleas del sínodo especial para Europa: «Somos testigos de Cristo, que nos liberó» (1991) y «Jesucristo viviente en su Iglesia, fuente de esperanza para Europa», de donde salió el documento postsinodal Ecclesia in Europa (2003).

24. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein (2004). Al respecto, cf. K.LEHMANN, «Umkehr zum Leben für alle. Ursprung und Tragweite der missionarischen Grunddimension des christlichen Glaubens»: ZMR 88 (2004), pp. 199-216; M.SELLMANN (ed.), Deutschland - Missionsland, Freiburg i.Br. 2004; H.KREIDLER ET AL. (eds.), Zeichen der heilsamen Nühe Gottes. Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche (FS G.Fürst), Ostfildern 2008.

23. Cf. Les évéques d'Europe et la nouvelle évangélisation. Documents rassemblés et présentés par H.Legrand, Paris 1991.

18. PABLO VI, Evangelii nuntiandi, Roma 1975.

19. Cf. ¡bid., n. 14.

21. JUAN PABLO II, Novo millennio ineunte, Roma 2001.

22. Ibid., n. 29.

25. Así se manifestó ya, en el espíritu de la Escuela de Tubinga del siglo XIX, Anton GRAF en su Kritische Darstellung des gegenwürtigen Zustands der praktischen Theologie, Tübingen 1841. Debo esta idea a mi profesor de teología pastoral: F.X.ARNOLD, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg i.Br. 1956, pp. 178-194.

26. Cf. J.SCHNIEWIND, Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffis Evangelium, Gütersloh 1931; G.FRIEDRICH, «euangélion», en ThWNT 2, cols. 718-734; P.STUHLMACHER, Das paulinische Evangelium 1, G&ttingen, 1968; H.FRANKENMOLLE, «Evangelium, Evangelien», en LThK3 2, cols. 10581063; U.WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments, vol. 2/2., Neukirchen 2009, pp. 1-18. Ya en mis primeras publicaciones, allá por el año 1965, asumí el concepto de «evangelio», situándolo en el centro de mis consideraciones: cf. W.KASPER, Dogma unten dem Wort Gottes, Mainz 1965 [trad. esp.: Dogma y palabra de Dios, Bilbao 19681.

27. Cf. W.KASPER, Jesus der Christus (WKGS 3), Freiburg i.Br. 2007, pp. 136s [trad. esp.: jesús el Cristo, Salamanca 2006'].

* Alusión al texto del coro final de la Pasión según San Mateo de Johann Sebastian Bach [N. del Traductor].

28. Cf. M.BUBER, Geschehende Geschichte, en Werke, vol. 2, Kiln 1964, pp. 1031-1036.

29. Cf. ORÍGENES, Com. Mt XIV,7; véase también TERTULIANO, Adv. Marc. IV,33.

30. Cf. AG 2.

31. Cf. W.KASPER, Dogma unten dem Wort Gottes, pp. 71-77.

32. Tal es la intuición principal tanto de la Escuela de Tubinga del siglo XIX (J.S. Drey, J.B.Hirscher, J.A.Mshler, J.E.Kuhn, etc.) como de J.H.Newman, intuición que luego hizo suya el concilio Vaticano II (cf. DV 7-10).

34. Para este tema, cf. ¡bid., pp. 78-80.

33. Al respecto, cf. W.KASPER, Die Kirche Jesu Christi (WKGS 11), Freiburg i.Br. 2008, pp. 35s.

35. Al respecto, cf. W.KASPER, Der Gott Jesu Christi (WKGS 4), Freiburg i.Br. 2008, pp. 16-22 108.

40. C£ ¡bid., §14.

36. Cf. IRENEO DE LYON, Adv. haer. 111,4,2.

37. Cf. H.DE LUBAC, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverstündnis des Oxigenes, Einsiedeln 1968, esp. pp. 233-289.

38. S.th. I-II 106, la.

41. M.LUTERO, WA 12, p. 259.

42. J.CALVINO, Inst. 11,9,2.

43. Cf. CA VII.

44. Cf. JUSTINO, Apol. 66,3; Dial. 100,4; 101,3; etc.; véanse también 2 Clem 8,5; TEÓPILO, Ad Autol. 3,14. Al respecto, cf. W.KASPER, Dogma unten dem Wort Gottes, Mainz 1965, pp. 84s.

39. Cf. J.A.MOHLER, Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Catholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvüter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825 [trad. esp.: La unidad de la Iglesia, Pamplona 1996].

45. Cf. art. «Evangelisation», en TRE 10, cols. 636-641; art. «Evangelikale Bewegungen», en RGG4 2, cols. 1694-169; art. «Evangelisation», en ¡bid., cols. 1701-1709. Para una contextualización histórica más amplia, véase I.J. KAUFFMAN, Follow Me. A History of Christian Intentionality, Eugene (Oreg.) 2009.

46. Cf. S.KNOBLOCH, «Volksmission», en LThK3 10, cols. 868s.

48. Cf. DV 7s.

49. C£SC6y35.

50. Cf. LG 23 y 25; CD 13.

51. Cf. LG35;AA2y6;AG8.

52. Cf. AG 8.

47. Cf. H.J.URBAN y H.WAGNER (eds.), Handbuch der Okumenik, vol. 2, Paderborn 1986, pp. 21-24.

54. PABLO VI, Evangelii nuntiandi, Roma 1975.

55. Ibid., 14.

56. Cf. ¡bid., 15.

57. Cf. ¡bid., 20.

60. Cf. ¡bid., 33.

61. Cf. ¡bid., 34.

62. Cf. ¡bid., 36.

58. Sobre la nueva evangelización de Europa, véase el discurso a los participantes en el VI Simposio de Obispos Europeos, pronunciado el 11 de octubre de 1985, así como la exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Europa (2003), nn. 45-52.

53. Ibid., 2.

63. Esto se advierte con claridad, entre otros momentos, en su discurso de apertura de la V Asamblea General del Episcopado de Latinoamérica y el Caribe, pronunciado el 13 de mayo de 2007 en Aparecida (Brasil).

59. JUAN PABLO II, Redemptoris missio, Roma 1990.

64. Puesto que la historia y la situación sociocultural de Latinoamérica son muy diferentes de las de Europa, en lo que sigue nos circunscribiremos a la nueva evangelización de Europa.

65. Para el muy discutido tema de la secularización, cf. H.LÜBBE, Sükularisierung, Frankfurt a.M. / Manchen 1965; K.LOWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen,

Stuttgart 1967 [trad. esp.: Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia, Madrid 2006] ; H.BLUMENBERG, Sükularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M. 1974; W.KASPER, «Sákularisierung, en StL 4, cols. 993-998; U.RUH, Ch. SCHULTE y R.SEBOTT, «Sákularisierung», en LThK3 8, cols. 1467-1473; P.L.BERGER (ed.), The Desecularisation of the World, Washington 1999; H.JOAS y K.WIEGAND, Sukularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007.

67. Cf. DH 2.

69. Cf. J.HABERMAS y J.RATZINGER, Dialektik der Sákularisierung. Uber Vernunft und Religion, Freiburg i.Br. 2005 [trad. esp.: Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión, Madrid 2006].

68. Cf. M.HORKHEIMER y T.W.ADORNO, Dialektik der Aufklürung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1969 [trad. esp.: Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos, Tres Cantos 2007].

66. Cf. GS 36, 41, 56 y 76.

73. Cf. R.GUARDINI, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Basel 1950 [trad. esp.: El fan de la Modernidad, Boadilla del Monte 1996].

70. Cf. J.HABERMAS, Zwischen Ñaturalismus und Religion. Philosophische Aufiützе, Frankfurt a.M. 2005 [trad. esp.: Entre naturalismo y religión, Barcelona 2008]. Para una confrontación crítica con J.Habermas, cf W.KASPER, «Glaube, der nach seinem Verstehen fragt»: StdZ 134 (2009), pp. 507-519.

71. Con el reproche de relativismo, que se ha convertido en algo habitual, hay que proceder, sin embargo, con cautela, a fin de que no se convierta en uno de esos argumentos que bloquean el diálogo. Pues muchas cosas en el mundo son relativas. Es necesario distinguir entre las diferentes formas de relativismo. Solo tardíamente y a posteriori se ha convertido este concepto en un término general y de reflexión con el que se designan las más diversas corrientes intelectuales. Cf. G.KÓNIG, «Relativismus», en HWPh 8, cols. 613-622.

74. F.NIETZSCHE, Die fróhliche Wissenschaft, en Werke (ed. Schlechta), vol. 2, Manchen 1955, p. 127 [trad. esp.: Lagaya ciencia, Palma de Mallorca 2003].

72. Para la posmodernidad, véanse W.KASPER, «Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne», en ÍD., Theologie und Kirche. vol. 2, Mainz 1999, pp. 249-264; «Die Kirche und der Pluralismus der Gegenwart», en ID., Wege der Einheit, Freiburg i.Br. 2004, pp. 227-251 [trad. esp.: Caminos de unidad.- perspectivas para el ecumenismo, Madrid 2008]; P.WALTER (ed.), Gottesrede in postsükularer Kultur, Freiburg i.Br. 2007.

75. Véanse, entre otros, los polémicos superventas: R.DAWKINS, Der Gotteswahn, München 2007 [trad. esp. del orig. inglés: El espejismo de Dios, Madrid 2009]; Ch. HITCHENS, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2007 [trad. esp. del orig. inglés: Dios no es bueno: alegato contra la religión, Barcelona 2009]. Superventas de esta clase muestran que en la actualidad no solo asistimos a un retorno de la religión, sino también a un fortalecimiento de corrientes ateas, anticristianas y antieclesiales.

76. El tema fue abordado en las Semanas Universitarias de Salzburgo (Salzburger Hochschulwochen) de 2006: G.M.HOFF, Gott im Kommen, InnsbrucklWien 2006. Para una crítica de esta apreciación, cf. U.KORTNER, Wiederkehr der Religion?, Gütersloh 2006; H.JoAS y K.WIEGAND, Sükularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007. Al respecto, véase W.KASPER, Der Gott Jesu Christi (WKGS 4), Freiburg i.Br. 2008, pp. 21-22.

78. Cf. J.HABERMAS, Zeitdiagnosen, Frankfurt a.M. 2003, pp. 27-49 [trad. esp. del artículo aquí citado: «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas», en ID., Ensayos Políticos, Barcelona 1988, pp. 113134]. Al respecto, cf. W.KASPER, «Zusage von Heil. Religion und die Zukunft des Menschen»: IkaZ 36 (2007), pp. 300-315.

77. M.WEBER, Wissenschaft als Beruf en ID., Gesammelte Aufsütze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 19734, p. 605 [trad. esp.: La ciencia como profesión, Madrid 2007].

81. Ibid., 6.52.

82. Ibid., 6.522.

79. Cf. J.HABERMAS, Glaube und Wissen, Frankfurt a.M. 2001 [existe trad. esp. en: J.HABERMAS, «Creer y saber», apéndice a ID., El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?, Barcelona 2001]; ID., Zwischen Naturalismus

undReligion, esp. pp. 116-118.

80. Cf. L.WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, London 1922 [trad. esp.: Tractatus logico-philosophicus, Madrid 2010].

83. Cf. H.U.VON BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien/München 1956 [trad. esp.: El problema de Dios en el hombre actual, Madrid 1966]. Dados los nuevos planteamientos, sería momento de volver a abordar esta cuestión.

85. Este problema ya lo abordó el papa Juan Pablo II en la encíclica Fides et ratio (1998). El papa Benedicto XVI ha desarrollado el tema en su lección magistral de Ratisbona: BENEDICTO XVI, Glaube und Vernunft (Kommentiert von G.Schwan, A.T.Khoury, K.Lehmann), Freiburg i.Br. 2007 [trad. esp. de la lección magistral del papa en: www.vatican.va]. Al respecto, cf. W. KASPER, «Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburgger Vorlesung von Papst Benedikt XVI.»: StdZ 132 (2007), pp. 219-228; ID., Der Gott Jesu Christi, pp. 16-22.

84. Para el problema de la teología natural, cf. W.KASPER, Der Gott jesu Christi, pp. 137-154.

86. CE M.BUBER, Begegnung. Autobiographische Fragmente, Stuttgart 1961, p. 43.

88. Cf. K.RAHNER, «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», en ÍD., Schriften zur Theologie, vol. 4, pp. 51-99 [trad. esp.: Escritos de teología, vol. 4, Madrid 1965]. Cf. R.GUARDINI, Vom lebendigen Gott, Mainz 1936 [trad. esp.: El espíritu del Dios viviente: la luz que ilumi na nuestra vida, Barcelona 2005]; W.KASPER, Der Gott Jesu Christi (WKGS 4), Freiburg i.Br. 2008, pp. 216-225.

87. C£ PLATÓN, La República (Politeia) 291 b; ARISTÓTELES, Metafísica 982 d 12.

89. Cf. DH 806.

90. Cf. S.th. 1, 1 7 ad 1; 9 ad 3.

91. TERESA DE JESÚS, Moradas sextas 10,7 [orig. español: Castillo interior o Las Moradas, EDE, Madrid 1984, p. 967].

92. Para el problema del carácter personal de Dios, cf. W.KASPER, Der Gott jesu

Christi, pp. 206-225.

93. Véanse A.DEISSLER, Die Grundbotschaft des Alten Testaments (1972), Freiburg i.Br. 2006, pp. 64s; W.KASPER, Der Gott jesu Christi, pp. 248-255.

94. C£ A.DEISSLER, Die Grundbotschaft des Alten Testaments, p. 61.

95. Sobre este punto me he manifestado por extenso en W.KASPER, Der Gott jesu Christi, pp. 31-38, 378-385 y 463-477.

96. Cf. ¡bid., p. 37.

97. Véase W.KASPER, «Diener der Freude. Priesterliche Existenz - priesterlicher Dienst», en ID., Die Kirche und ihre Ámter (WKGS 12), Freiburg i.Br. 2009, pp. 325-423, aquí 386ss.

98. CE UR 11.

99. Cf. D.BONHOEFFER, «Die teure Gnade», en 1D., Nachfolge, Manchen 1971, pp. 13-27 [trad. esp.: El precio de la gracia: el seguimiento, Salamanca 2007].

100. CE SC 64; DV 24; AG 13s; CD 14; AA 10 y passim. Véase además JUAN PABLO II, Catechesi tradendae, exhortación apostólica sobre la catequesis de nuestro tiempo, Roma 1979. A este respecto pueden consultarse: J.RATZINGER, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung, Einsiedeln 1983; W KASPER (ed.), Einführung in den katholischen Erwachsenenkatechismus, Düsseldorf 1985; W KASPER, A.BIESINGER y A.KOTHGASSER, Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinden, Ostfildern 2008.

* Este es el principio básico de la educación integral propuesta por el gran pedagogo suizo Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), orientada a propiciar simultáneamente la formación intelectual, moral y práctica de los alumnos [N. del Traductor].

101. Cf. JUAN PABLO II, Christifideles laici, exhortación apostólica postsinodal sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia yen el mundo, Roma 1988, nn. 26s. Los fundamentos de la eclesiología y la teología de los sacramentos los he expuesto en W.KASPER, Die Kirche Jesu Christi (WKGS 11), Freiburg i.Br. 2008. Al respecto, cE también mi carta pastoral Die Zukunft der Gemeinden, Rottenburg 1990.

102. Cf. W.KASPER, Die Kirche und ihre Ámter, pp. 413-418.

103.A1 respecto, cf. H.J.KLAUCK, Gemeinde - Amt - Sakrament, Würzburg 1989; W.KASPER, Die Kirche Jesu Christi, pp. 86-89.

104. Las comunidades de base que de verdad viven en y con la Iglesia son recomendadas explícitamente en el n. 58 de la Evangelii nuntiandi, donde se las califica de «esperanza para la Iglesia universal»; véase también Christifideles laici, n. 26.

105.AG 9.

106.AG 2. CE W.KASPER, «Überlegungen zur Theologie der Mission», en ÍD., Die Kirche Jesu Christi, pp. 370-393; G.COLLET, Das Missionsverstündnis der Kirche in der gegenwürtigen Diskussion, Mainz 1984; H.BÜRKLE, Die Mission der Kirche, Paderborn 1998 [trad. esp.: La misión de la Iglesia, Valencia 2002].

107.Cf. BENEDICTO XVI, Deus caritas est, carta encíclica sobre el amor cristiano, Roma 2005, n. 31.

108. Cf. JUAN PABLO II, Redemptoris missio, carta encíclica sobre la permanente validez del mandato misionero, Roma 1990.

109.Mientras que la naturaleza es lo dado con anterioridad a todo obrar y lo que se presupone en el hacer, la cultura es lo hecho, lo elaborado, lo cuidado, lo ennoblecido, lo refinado. Incluye tanto la cultura de la vida diaria como la cultura en sentido elevado (literatura, arte, ciencia, etc.). Es algo históricamente dado de antemano a través de la tradición, pero también algo siempre de nuevo entregado para su configuración.

110.La bibliografía sobre este tema es inabarcable. Para una primera visión de conjunto, cf. G.COLLET, A.FELDTKELLER, K.SCHATZ, R.J.SCHREITER y Th.H. GROOME, «Inkulturation», en LThK3 5, cols. 504-5 10. Fundamentalmente sobre el diálogo con la cultura, cf. W.KASPER, Die KircheJesu Christi (WKGS 11), Freiburg i.Br. 2008, pp. 106-111.

111.Cf. SC 38, 40 y 119; GS 40-45; AG 6, 10-12 y 19-22; PABLO VI, Evangelü nuntiandi, Roma 1975, nn. 18-20 y 31-35; JUAN PABLO II, Catechesi tradendae, Roma 1979, n. 53; ID., Familiaris consortio, Roma 1981, n. 10; ID., Slavorum Apostoli, Roma 1985, nn. 21-22; ID., Redemptoris Missio, Roma 1990, nn. 52-54 y passim.

112.Cf. GS 44.

113.Cf. PABLO VI, Evangelü nuntiandi, n. 20.

118.Para F.Nietzsche, cf. W.KASPER, Der Gott Jesu Christi (WKGS 4), Freiburg i.Br. 2008, pp. 63-108.

114.Cf. ¡bid., nn. 29-33. Es preciso distinguir este proyecto del modernismo de finales del siglo XIX y principios del XX. Algunos objetivos, como, por ejemplo, el diálogo con la cultura moderna (en tiempos del modernismo en especial con la moderna ciencia histórica), y algunas propuestas de reforma eclesial son comparables en uno y otro caso, pero estos objetivos y propuestas son discutidos en la actualidad sobre una base teológica clarificada y bajo una abarcadora perspectiva universal.

115.Cf. GS 36, 41, 56'Y 76.

116.Cf. JUAN PABLO II, Evangelium vitae, Roma 1995, nn. 19, 21, 24, 28 ypassim.

117.Cf. ¡bid., n. 17.

120.Véase D.BONHOEFFER, Ethik, Manchen 1966, pp. 220-226 [trad. esp.: Ética, Madrid 2000].

119.C£ GS 27.

121.En este contexto únicamente se puede señalar, pero no tratar por extenso, la importancia de la liturgia para la nueva evangelización y la inculturación del Evangelio. Cf. W.KASPER, Die Liturgie der Kirche (WKGS 10), Freiburg i.Br. 2010.

122.Cf. TERTULIANO, Apol. 50,14.

# Índice